اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۴ء

مدیر:
ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۴ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۴ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۸۴
سائز	:	۱۴٫۵×۲۴٫۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۵ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۴ء | شمارہ: ۲

اقبالیات (اردو)

جولائی ـــ ستمبر ۱۹۹۴ء

اشاعت خاص

مدیر

ڈاکٹر وحید قریشی

نائب مدیر : محمد سہیل عمر

مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید

انور جاوید

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶- میکلوڈ روڈ لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور (فون : ۳۵۷۲۱۴)
کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

اشاعتِ خاص	۵۰ روپے
فی شمارہ	۳۰ روپے
زرِ سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۴ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور فون : ۳۵۷۲۱۴

اقبالیات (اردو)

(اقبال ریویو)

جلد نمبر ۳۵ جولائی / ستمبر ۱۹۹۴ء شمارہ ۲

ترتیب

قلمی معاونین

نام	عہدہ / پتہ
۱۔ ڈاکٹر صابر کلوروی	استاد گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد
۲۔ ڈاکٹر انور سدید	ستلج بلاک علامہ اقبال ٹاؤن لاہور
۳۔ ڈاکٹر آصف اقبال خان	استاد شعبہ فلسفہ گورنمنٹ کالج لاہور
۴۔ شفیقہ اختر	اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فلسفہ گورنمنٹ گرلز کالج مردان
۵۔ کلیم اختر	منتظم اعلیٰ روزنامہ مشرق ایبٹ روڈ لاہور
۶۔ ڈاکٹر وحید قریشی	ناظم اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۷۔ محمد سہیل عمر	نائب ناظم اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۸۔ احمد جاوید	سینئر تحقیق کار اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۹۔ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین	استاد شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
۱۰۔ محمد اصغر نیازی	تحقیق کار اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۱۱۔ ڈاکٹر محمد عارف نوشاہی	فرہنگستان۔ تہران۔ ایران
۱۲۔ پروفیسر نظیر صدیقی	سابق چیئرمین شعبہ اردو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
۱۳۔ عبد اللہ شاہ	استاد گورنمنٹ ہائر اسکینڈری سکول اٹک
۱۴۔ ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۱۵۔ ڈاکٹر تحسین فراقی	استاد شعبہ اردو اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی لاہور

مولوی عبداللہ قریشی مرحوم

مولوی محمد عبداللہ قریشی ۱۴ اگست ۱۹۹۴ء کی رات کو اس جہان فانی سے رحلت فرما گئے۔ آپ ۱۹۰۵ء میں موچی دروازہ لاہور کے اندرون کوچہ کمال گراں میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۲۲ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور سے میٹرک پاس کیا اور ریلوے میں ملازم ہو گئے۔

مولانا علم الدین سالک اور مجدد کشامرہ منشی محمد دین فوق سے ان کے روابط بڑے گہرے تھے۔ مضامین سالک کے تمام مقالات مولانا علم الدین سالک نے انہیں لکھوائے۔ منشی محمد دین فوق کے ساتھ مل کر بھی تحقیقی کام کیا۔ محمد دین فوق کی کتاب اقوام کشمیر کی پہلی دو جلدوں میں معاونت کی اور فوق کی وفات کے بعد تیسری جلد شائع کی۔ نقوش کے لاہور نمبر میں لاہور کے تاریخی مقامات پر کام شائع ہوا۔ محمد دین فوق کے ایماء پر "معرکہ اسرار خودی" ان کا اقبال پر پہلا مضمون تھا۔ بعد میں اقبالیات ان کی تحقیق کا مستقل موضوع بن گیا۔ باقیات اقبال' روح مکاتیب اقبال' مکاتیب اقبال بنام گرامی' معاصرین' اقبال کی نظر میں اور آئینہ اقبال' اقبالیات میں ان کی معروف کتب ہیں۔

مولوی محمد عبداللہ قریشی نے حقیقت اسلام' قوس و قزح' نقوش' ادبی دنیا اور فنون کی ادارت میں بھی حصہ لیا اور ایک طویل عرصہ تک مجلس ترقی ادب اور فنون سے وابستہ رہے۔ ۱۹۲۶ء میں جب علامہ اقبال نے انتخابات میں حصہ لیا تو انہوں نے ایک مثالی ورکر کی حیثیت سے کام لیا۔ آزادی کشمیر کی تحریک میں بھی حصہ لیا۔ بزم اقبال نے اقبالیات پر ان کی خدمات کو سراہتے ہوئے سہ ماہی اقبال کا خصوصی نمبر شائع کیا۔ خاموش طبع اور نام و نمود سے بے پروا محقق کے طور پر انہیں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ خدا انہیں جوار رحمت میں جگہ دے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ اقبال اکادمی کے معاون ادارت انور جاوید نے ان کی تاریخ وفات نکالی ہے۔

وائے شکست تحقیق

۱۴۱۵ھ

تحقیق

مکاتیب اقبال کی سات تاریخوں کا مسئلہ

ڈاکٹر صابر کلوروی

ادھر چند برسوں سے مکاتیب اقبال سے دلچسپی بڑھتی جا رہی ہے۔ تحقیقی امور میں ان خطوط سے استفادے کے رجحان میں بھی روزبروز اضافہ ہو رہا ہے۔ مکاتیب کے مطالعے میں سب سے زیادہ لائق توجہ امر خطوط کی تاریخیں ہوتا ہے۔ اگر کسی خط کی تاریخ غلط درج ہوگئی ہو تو اس سے تحقیقی نتائج کے استنباط میں غلطی کا خدشہ رہتا ہے۔ مکاتیب اقبال کی تاریخیں درج کرتے وقت بعض مرتبین نے مطلوبہ ژرف نگاہی کا ثبوت فراہم نہیں کیا۔ ان تاریخوں کے ضمن میں مشکل یہ ہے کہ اقبال کی تحریروں میں بعض اعداد واضح طور پر نہیں پڑھے جاتے۔ پانچ اور صفر میں تمیز مشکل ہو جاتی ہے۔ ایک اور دو کا عدد بھی بعض اوقات الجھن پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح دو اور تین کے عدد کی لکھاوٹ بھی کبھی کبھی مسئلہ بن جاتی ہے۔ اس کی تازہ مثال مکاتیب اقبال کا ایک نیا مجموعہ ''اقبال۔ جہان دیگر'' ہے۔ اس مجموعے میں اقبال کے چوالیس (۴۴) مکاتیب پیش کیے گئے ہیں۔ اس کے مرتب محمد فرید الحق ہیں جو اقبال کی تحریروں کے ماہر نہیں ہیں —— یہی وجہ ہے کہ متن کے پڑھنے میں ان سے غلطیاں سرزد ہوئیں۔

سیاسی حوالے سے اقبال کے یہ خطوط بے حد اہمیت کے حامل ہیں لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ان خطوط کی تاریخوں کی درستی کی جائے تاکہ محققین نتائج کے استنباط میں کسی قسم کی لغزش سے محفوظ رہیں۔ زیر نظر مجموعے میں مرتب نے چوالیس (۴۴) خطوط پیش کیے ہیں لیکن ان میں سے ایک خط نمبر۳۶ محررہ ۸۔ اپریل ۱۹۳۳ء انگریزی خط نہیں ہے بلکہ یہ اسی تاریخ کو لکھے گئے اردو خط کے ساتھ منسلک ایک سرٹیفکیٹ ہے۔ اس لحاظ سے اس مجموع میں تینتالیس خطوط ہیں۔ ان خطوط کے علاوہ زیر نظر مجموعے میں علامہ اقبال کا ارسال کردہ ایک ٹیلی گرام بھی شامل کیا گیا ہے جو مارچ (؟) میں بھیجا گیا تھا۔ راقم الحروف کے نزدیک ٹیلی گرام کو مختصر خط کہا جا سکتا ہے۔

اس مجموعے میں شامل خطوط کی اہمیت کا تذکرہ کسی اور موقع کے لیے اٹھا رکھتے ہیں، سردست ہمیں ان خطوط کی تاریخوں سے سروکار ہے۔ اس مجموعے میں درج ذیل سات خطوط کی تاریخیں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں، اور اگر ہیں تو مشکوک، بلکہ غلط ہیں:

۱- خط نمبر ۳	محررہ	۶- فروری ۱۹۳۰ء	ص ۳۱
۲- خط نمبر ۴	"	۱۲- فروری ۱۹۳۰ء	ص ۳۳
۳- خط نمبر ۵	"	۶- جولائی ۱۹۳۰ء	ص ۳۵
۴- خط نمبر ۱۷	"	۸- دسمبر ۱۹۳۳ء	ص ۶۲، ۶۳
۵- خط نمبر ۳۴	"	۱۲ جون (؟)	ص ۱۰۲
۶- خط نمبر ۳۵	"	بلا تاریخ	ص ۱۰۵
۷- ٹیلی گرام	"	بلا تاریخ	ص ۱۲۸

خط نمبر ۳، ۴، ۵

ان تینوں خطوط کا سنہ اصل میں ۱۹۳۵ء ہے جسے مرتب صحیح نہ پڑھ سکے اور ان خطوط کو ۱۹۳۰ء میں شمار کیا۔ علامہ پانچ (۵) کا عدد اسی طرح لکھتے تھے۔ ان کا صفر محض نقطے کی صورت میں ہوتا تھا۔ لہٰذا ان خطوط کو ۱۹۳۵ء میں شمار کرنا چاہیے۔

ان خطوط کے ۱۹۳۵ء کا ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اقبال اسی سال گلے کے علاج کے لیے بھوپال گئے تھے اور وہاں ماورا بنفشی شعاعوں (ULTRA- VIOLET- RAYS) سے معالجہ شروع ہوا تھا۔ اس ضمن میں دیگر تفصیلات اقبال کے درج ذیل خطوط میں موجود ہیں:

۱- خط محررہ ۹- فروری ۱۹۳۵ء (بھوپال) بنام نذیر نیازی، مکتوبات اقبال ص ۲۵۶

۲- خط محررہ ۱۱- فروری ۱۹۳۵ء (بھوپال) بنام نذیر نیازی، مکتوبات اقبال ص ۲۵۸

۳- خط محررہ ۱۱- جولائی ۱۹۳۵ء (بھوپال) بنام نذیر نیازی، مکتوبات اقبال ص ۲۷۹

ان خطوط کے مندرجات کا "اقبال- جہاں دیگر" کے زیر تبصرہ خطوط کے مندرجات سے تقابل کیا جائے تو ۱۹۳۵ء کے سنہ کی تصدیق ہو جاتی ہے۔ افسوس ہے کہ برنی صاحب کے مجموعہ "کلیات مکاتیب اقبال" جلد سوم میں بھی یہ خطوط ۱۹۳۰ء ہی کے تحت درج کیے گئے ہیں۔

خط نمبر ۱۷ = محررہ ۸ دسمبر ۱۹۳۳ء

یہ خط دراصل ۸- نومبر ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا تھا۔ خط کی آخری سطر قابل غور ہے۔ '۸' کے ہندسے کے بعد جو لفظ درج ہے، وہ دسمبر ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کی ابتدا میں 'نو' کا ٹکڑا واضح طور پر نظر آ رہا ہے۔ سنہ بظاہر ء لگتا ہے، لیکن یہ متعین طور پر ۱۹۳۳ء ہی ہے کیونکہ اسی سال اقبال کو لندن میں رہوڈز لیکچرز کی دعوت موصول ہوئی تھی۔

۸۔ نومبر کے حق میں ہمارے پاس سب سے قوی دلیل اقبال کا وہ خط ہے جو ۸۔ نومبر ۱۹۳۳ء کو نیازی صاحب کے نام لکھا گیا اور اب ان کے مکتوبات کے مجموعے میں ص ۱۱۹ پر دیکھا جاسکتا ہے۔ دونوں خطوط کے تقابلی مطالعے سے حیرت انگیز مماثلت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ایک ہی تاریخ میں لکھے گئے خطوط میں اقبال کے ہاں یہ مماثلت عام طور پر دیکھی گئی ہے۔ ان دونوں خطوط کی عبارت بھی قریب قریب یکساں ہے لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ اس خط کی صحیح تاریخ ۸۔ نومبر ۱۹۳۳ء ہی ہے۔

خط نمبر ۳۴ صفحہ ۱۰۲

اس خط پر مہینہ اور تاریخ (۱۲۔ جون) درج ہے لیکن سنہ موجود نہیں۔ ہماری تحقیق کے مطابق یہ خط ۱۹۳۷ء میں لکھا گیا۔ اس دعوے کے ثبوت میں ہماری دلیل یہ ہے کہ جس مضمون کا ذکر اقبال نے اپنے خط میں کیا ہے وہ درانی صاحب نے "مسلم انڈیا سوسائٹی" کے نام سے رسالہ 'ٹروتھ' (TRUTH) کی اشاعت ۴۔ مئی ۱۹۳۷ء میں شائع کیا تھا۔ ۷۔ مئی ۱۹۳۷ء کو اخبار 'انقلاب' میں اقبال کا ایک تردیدی بیان شائع ہوا تھا۔ خط میں اس تردیدی بیان کی طرف بھی اشارہ موجود ہے۔ یہ بیان "گفتار اقبال" صفحہ ۲۰۸ پر بھی دیکھا جاسکتا ہے لہٰذا یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اقبال نے یہ خط ۱۲۔ جون ۱۹۳۷ء ہی کو تحریر کیا تھا۔

ٹیلی گرام صفحہ ۱۲۸

ٹیلی گرام کی مہر کے مطابق (ص ۱۲۸) یہ ۱۱۔ مارچ ۱۹۳۵ء کو دہلی میں تقسیم ہوا۔ اقبال' مارچ کے اوائل میں بھوپال میں تھے۔ ۱۱۔ مارچ ہی کو وہ لاہور پہنچے اور اسی روز راغب احسن کو لاہور بلوایا۔ اس ٹیلی گرام کو بھی خط ہی شمار کرنا چاہیے۔

خط نمبر ۳۵ صفحہ ۱۰۵

اقبال کے اس خط کا زمانہ تحریر متعین کرنے کے لیے ہمیں خاصی کاوش کرنی پڑی۔ زیر تبصرہ خط میں دو اشارے اصل تاریخ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں:

(ا) مسلم کانگرس (کانفرنس) کی ورکنگ کمیٹی ۲۵۔ مارچ کو ہونے والی ہے۔

(ب) مشترکہ اجلاس کے میں بھی خلاف تھا مگر اور لوگ چاہتے ہیں کہ اجلاس ہو۔

(ج) میں ۲۴ کی شام کو دہلی جاؤں گا اور وہاں دو تین روز قیام کروں گا۔ (۱)

مسلم کانفرنس کا یہ اجلاس ۲۵۔ ۲۶ مارچ ۱۹۳۳ء کو ہوا۔ اس اجلاس میں حکومت انگلستان کے جاری کردہ وائٹ پیپر پر بھی غور ہوا اور اس کا جواب تیار کرنے کے لیے کمیٹی بنائی گئی۔ اس کمیٹی میں اقبال بحیثیت صدر کانفرنس شریک ہوئے۔ ۲۶۔ مارچ کو کانفرنس کے اگیزیکٹو بورڈ کا اجلاس علامہ اقبال کی صدارت میں ویسٹرن ہوٹل دہلی میں ہوا جس میں وائٹ پیپر کے متعلق قرارداد منظور ہوئی۔ (۲)

مشترکہ اجلاس کا اشارہ مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس کی طرف ہے۔ دونوں تنظیموں کے اجلاس ۵۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو دہلی میں ہونے طے پائے تھے۔ مسلم رہنماؤں کا خیال تھا کہ دونوں تنظیموں کو ایک تنظیم میں ضم کر دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے ۵۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو ویسٹرن ہوٹل دہلی میں مسلم کانفرنس کے اگیزیکٹو بورڈ کا اجلاس منعقد ہوا جس سے شفیع داؤدی سمیت ۵۰ ارکان نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں سر محمد یعقوب اور مولوی شفیع داؤدی نے الحاق کی تحریک کو منظور کر لیا۔(۳) لیکن جب ۱۳ مارچ ۱۹۳۳ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس بیرسٹر میاں عبدالعزیز (پشاور) کی صدارت میں ہوا تو الحاق کی قرارداد یہ کہہ کر واپس لے لی گئی کہ مسلم لیگ کونسل اس قرارداد پر غور کرنے کا اختیار نہیں رکھتی۔(۴) ان اجلاسوں میں شرکت کے لیے اقبال ۴۔ مارچ کی صبح کو فرنٹیئر میل سے دہلی پہنچے۔ وہ ۱۶۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو بہر حال دہلی سے لاہور پہنچ گئے تھے۔(۵) ۶۔ مارچ اور ۱۳۔ مارچ ۱۹۳۳ء کے درمیان اقبال دہلی میں تھے یا لاہور میں، اس کا کوئی واضح ثبوت ابھی تک نہیں مل سکا۔

اس خط کا مہینہ اور سال تو متعین ہو گیا۔ صحیح تاریخ متعین کرنے سے پہلے ایک الجھن کو رفع کرنا ضروری ہے۔ ہم نے اس خط کو ابتدا میں جو تیسری دلیل قائم کی تھی، اس کے مطابق اقبال کو ۲۴۔ مارچ کی صبح کو دہلی پہنچنا تھا جبکہ مس فارقوہرسن کے نام خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۶۔ مارچ کی صبح کو لاہور پہنچ گئے تھے۔ اس سے بظاہر ۱۶۔ مارچ کی تاریخ بھی مشکوک ہو جاتی ہے، ممکن ہے یہ تاریخ ۲۶۔ مارچ ہو۔

اس الجھن کے ضمن میں کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے کے لیے وہ خط بھی ہماری رہنمائی کرتا ہے جو اقبال نے شیخ محمد اکرام کو ۲۷۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو لکھا۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ۲۷۔ مارچ کی صبح کو دہلی سے لاہور پہنچے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لاہور پہنچنے کی تاریخ ۱۶۔ مارچ درست ہے یا ۲۷۔ مارچ! ہمارے خیال میں یہ دونوں تاریخیں درست ہیں۔ اقبال نے اس ماہ کم از کم دو بار دہلی کا سفر کیا تھا۔ پہلے ۴۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو، اور دوسری دفعہ ۸۔ مارچ ۱۹۳۳ تا

۲۶ مارچ ۱۹۳۳ء دہلی میں قیام کیا۔

مارچ کے مہینے کے دوسرے سفر کے بارے میں تفصیلات سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب "مکتوبات اقبال" کے صفحہ ۹۵ تا ۹۷ میں دی ہیں۔ ان کے مطابق وہ جامعہ ملیہ دہلی میں رؤف بے کے خطبات کے ضمن میں اقبال کو صدارت کے لیے آمادہ کرنے کی غرض سے ۱۷۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو لاہور پہنچے اور اسی روز شام کو حضرت علامہ ان کے ہمراہ دہلی روانہ ہوئے اور رؤف بے کے خطبات کے ضمن میں دو جلسوں کی صدارت کی۔ گویا اقبال ان دو سفروں کے درمیان صرف ۱۶ اور ۱۷ مارچ کو لاہور میں مقیم رہے۔

زیر بحث خط کے ضمن میں مہینہ اور سال تو طے ہوگیا یعنی مارچ ۱۹۳۳ء' اب ہم خط کی تاریخ پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔

اس خط کے بارے میں یہ طے شدہ امر ہے کہ صحیح تاریخ کے متعلق پورے یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں' اگر خط کا لفافہ کہیں سے دستیاب ہو جائے تو ممکن ہے اصل تاریخ معلوم ہوسکے۔ اس ضمن میں ہماری تحقیق یہ ہے :

یہ خط چونکہ مارچ ۱۹۳۳ء میں لکھا گیا ہے اور اس کے آخری اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال' لاہور سے یہ خط لکھ رہے ہیں' لیکن وہ ۳۔ مارچ سے ۲۔ مارچ تک لاہور میں موجود نہیں تھے بلکہ دہلی میں تھے۔ لاہور میں ان کی موجودگی کا دوسرا ثبوت ۱۶ اور ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء کو ملتا ہے لٰہذا ہمارا قیاس یہ ہے کہ یہ خط ۱۶۔ یا ۱۷۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو لاہور سے لکھا گیا۔ اس قیاس کو مزید تقویت خط میں مندرج اس فقرے سے بھی ہوتی ہے۔ "مشترکہ اجلاس کے میں بھی خلاف تھا مگر اور لوگ چاہتے ہیں کہ اجلاس ہو۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط اس اجلاس کے بعد لکھا گیا جو دونوں پارٹیوں کو ایک دوسرے میں ضم کرنے کے ضمن میں ۵۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو ہونا تھا۔

اب ہم ۱۶۔ مارچ یا ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء کی تاریخوں پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

اس خط میں اقبال دہلی جانے کی ممکنہ تاریخ ۲۴۔ مارچ ۱۹۳۳ء بتاتے ہیں۔ یہ خط جب لکھا گیا' اس وقت تک اقبال کو معلوم نہ تھا کہ انہیں رؤف بے کے خطبات کی صدارت کے لیے ۱۷۔ مارچ کی شام کو دوبارہ دہلی کے لیے عازم سفر ہونا پڑے گا۔ اقبال کو توقع تھی کہ وہ جامعہ ملیہ کو اس امر پر قائل کرلیں گے کہ ان کی صدارت ۲۴ یا ۲۵ کو رکھی جائے تاکہ وہ ایک طرف تو رؤف بے کے خطبات کی صدارت کرسکیں' اور دوسری طرف مسلم کانفرنس کی مجلس عاملہ کے اجلاس میں بھی شریک ہوسکیں۔ لیکن چونکہ رؤف بے کے لیکچرز کے ضمن میں تاریخ کا تعین پہلے

ہو چکا تھا اور دعوت نامے بھی تقسیم ہو چکے تھے' اس لیے سید نذیر نیازی کو لاہور بھیجا گیا تاکہ وہ اقبال کو اس تاریخ کے لیے قائل کر سکیں۔ سید نذیر نیازی ۱۷۔ مارچ کی صبح کو لاہور پہنچ گئے تھے' اور اقبال شام کو دہلی چلنے پر آمادہ ہو چکے تھے۔ اس دلیل کی بنا پر ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ خط کم از کم ۱۷۔ مارچ کو نہیں لکھا گیا ہو گا ورنہ اقبال خط میں اپنے نئے پروگرام کا ضرور ذکر کرتے۔ اب ہمارے لیے یہ یقین کیے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ اقبال نے یہ خط ۱۹۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو دہلی سے واپس آنے کے بعد لکھا۔ ہمارے اس قیاس کو تقویت اقبال کے اس خط سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے ۱۹۔ مارچ ہی کو مس فارقو ہرسن کے نام لکھا۔ اس خط میں اقبال نے سلیکٹ کمیٹی کے روبرو پیش ہونے کے امکان کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ میں اس کمیٹی کا ممبر بننے کے لیے "خواہ مخواہ دوسروں کے پیچھے بھاگے پھرنے کا عادی نہیں۔"

اب ان الفاظ کا زیر بحث خط کے اس فقرے سے موازنہ کیا جائے:

"سلیکٹ کمیٹی کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہیں۔ نہ میں کبھی اس بات کی کوشش کرتا ہوں کہ مجھے بھیجا جائے۔ ایسے معاملات میں میری جو روش پہلے رہی ہے' وہی اب بھی ہے۔"(۹) تو دونوں خطوط کی مماثلت واضح طور پر اس امر کی نشان دہی کرتی ہے کہ یہ دونوں خطوط ایک ہی تاریخ کو لکھے گئے تھے۔

"اقبال۔ جہان دیگر" میں شامل سات خطوط کی مشکوک تاریخوں کے بارے میں الجھن دور ہو گئی' لیکن اس کوشش میں ایک نئی الجھن پیدا ہو گئی ہے۔ ہمارا اشارہ نذیر نیازی کے نام علامہ کے ۸۔ مارچ ۱۹۳۳ء کے خط کی طرف ہے جو لاہور سے لکھا گیا۔ یا تو یہ تاریخ غلط ہے یا ماننا پڑے گا کہ علامہ ۵۔ مارچ ۱۹۳۳ء والے اجلاس میں شرکت کے بعد لاہور واپس آ گئے تھے اور دوبارہ ۱۲۔ مارچ کو لاہور سے دہلی کے لیے روانہ ہوئے۔

۶۔ مارچ اور ۱۲۔ مارچ ۱۹۳۳ء کے دوران علامہ کی دہلی میں مصروفیات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا' اگر وہ دہلی میں فارغ تھے تو پھر نذیر نیازی سے ان کی ملاقات ضرور ہونی چاہیے۔ اگر اس عرصے میں نیازی صاحب سے علامہ کی ملاقات ہوئی ہوتی تو نیازی صاحب علامہ کو رؤف بے کے لیکچرز کی صدارت کے لیے قائل کرنے لاہور نہ آتے۔

اس دلیل کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ علامہ ۶۔ مارچ اور ۱۲۔ مارچ ۱۹۳۳ء کے درمیان لاہور ہی میں تھے۔ اسی دوران انہوں نے ۸۔ مارچ ۱۹۳۳ء کو نذیر نیازی کو خط لکھا لہٰذا خط کی یہ تاریخ درست ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ علامہ نے مارچ کے مہینے میں تین بار

دہلی کا سفر اختیار کیا۔

اضافہ مابعد

مضمون مکمل ہو چکا تھا کہ ہمیں اقبال کے خط بنام نذیر نیازی محررہ ۸۔ مارچ ۱۹۳۳ء کا عکس دستیاب ہوا۔ اسے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ خط کی تاریخ بالکل درست ہے اور اس پر شک کرنا مناسب نہیں، تاہم مطبوعہ متن اور اصل خط کے موازنے سے معلوم ہوا کہ خط کے مسودے سے عبارت اخذ کرنے میں خود نذیر نیازی کو بھی دھوکا ہوا۔ وہ بعض تاریخیں غلط لکھ گئے اور ایک فقرہ بھی متن میں شامل نہیں کیا۔ اختلاف متن کی تفصیل درج ذیل ہے:

مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی صفحہ ۹۵

خط سطر ۳:

میں ۱۹ مارچ کی شام کو یہاں سے روزانہ ہو کر ۲۰ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا۔

خط سطر ۵-۶

۲۰ مارچ کی صبح آپ مجھے ــــــ

مولوی ــــــ پہنچ جاؤں گا ــــــ (یہ عبارت مطبوعہ متن میں شامل ہونے سے رہ گئی۔)

اصل خط (عکس)

میں ۱۱۔ مارچ کی شام ــــــ

ــــــ ۱۲۔ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا۔

۱۲۔ مارچ کی صبح ــــــ

مولوی شفیع داؤدی صاحب کو بھی فون کر دیں کہ میں ۱۲ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا ــــــ

لیکن اگر ڈاکٹر انصاری ــــــ

خط کے مکمل متن کے مطالعے سے اب ہمارا قیاس یقین میں بدل چکا ہے کہ اقبال مارچ ۱۹۳۳ء میں تین بار دہلی گئے تھے۔ پہلے ۳۔ مارچ کو دوسری دفعہ ۱۲۔ مارچ کو اور تیسری مرتبہ ۱۸۔ مارچ کی صبح کو دہلی پہنچے۔ رؤف بے کے لیکچرز کے بارے میں بتایا گیا تھا کہ ان کی تعداد چھ ہوگی اس لیے اقبال کی خواہش تھی کہ وہ آخری لیکچر کی صدارت کریں جو ۱۸۔ مارچ کو ہو لیکن جامعہ والوں کا پروگرام تو ۱۸۔ مارچ کو اجلاس شروع کرنے کا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال اپنے کام نمٹا کر

۱۵- مارچ کو واپس لاہور چل دیے۔ جیساکہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ نذیر نیازی ۲۶ کی صبح کا لاہور پہنچے اور ۱۷ کی شام اقبال کو اپنے ہمراہ لے کر دوبارہ دہلی چلے گئے۔

حواشی

۱- "اقبال- جہان دیگر" صفحہ ۱۰۵

۲- "اقبال کا سیاسی سفر" از محمد حمزہ فاروقی صفحہ ۳۸۲ - ۳۸۳

۳- "انقلاب" ۲۸- مارچ ۱۹۳۳ء بحوالہ اقبال کا سیاسی سفر، صفحہ ۳۸۰

۴- ایضاً-- ۱۵- مارچ ۱۹۳۳ء ایضاً —— صفحہ ۳۸۰

۵- ملاحظہ کیجئے اقبال کا خط بنام مس فارقو ہرسن محررہ ۱۶- مارچ ۱۹۳۳ء اقبالنامہ حصہ دوم صفحہ ۲۸۸

۶- "اقبال- جہان دیگر" صفحہ ۱۰۵

اقبال اور اکیسویں صدی

ڈاکٹر انور سدید

اکیسویں صدی کا ذکر کرنے سے پہلے میں آپ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ شب و روز، ماہ و سال اور صدیاں سب رواں وقت کو ماپنے کے پیمانے ہیں یہ ماضی کو حال سے علیحدہ کرنے اور زمانی ادوار مقرر کرنے کے انسانی عمل ہیں—— زندگی کے مسلسل عمل میں اقبال نے ماہ و سال کو پیمانہ بنانے کی تلقین نہیں کی۔ ان کا ارشاد ہے۔

تو اسے پیمانہ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم رواں ہے زندگی!

ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

دما دم رواں ہے یم زندگی ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود!

انہوں نے سلسلہ روز و شب کو نقش گر حادثات قرار دیا—— اسے اصل حیات و ممات شمار کیا۔

ان چند حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک وقت کو سالوں اور صدیوں میں تقسیم کرنا شاید درست عمل نہیں تھا—— ان کے نزدیک اہم چیز تو "زندگی" تھی جو ساز ازل کی فغاں سنتی ہے اور اپنے زیر و بم ممکنات ظاہر کرتی ہے، تاہم دلچسپ بات یہ ہے کہ انہوں نے زندگی کے عمل میں انسان کو اور زمانے کو پوری اہمیت دی—— انسانی زندگی کو—— "ازل سے ابد تک—— دم یک نفس" قرار دیا اور زمانے کے متعلق ارشاد فرمایا کہ

زمانہ کہ زنجیر ایام ہے دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ!

بادی النظر میں "تسبیح روز و شب" کے اس شمار ہی سے ماہ و سال بنتے ہیں اور ماہ و سال کی ایک معین ترتیب ہی سے صدیاں ظہور میں آتی ہیں جو انسانی زندگیوں اور ان کی عمروں کے پیمانے ہیں—— یہ تصور زمان ہی ہمیں احساس دلاتا ہے کہ انسانی شعور نے اسلامی اعتبار سے

پندرھویں صدی ہجری میں قدم رکھ دیا ہے، سنہ عیسوی کے اعتبار سے اب بیسویں صدی ختم ہونے والی ہے۔ اس طرح ہم اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑے ہیں——

مادی دنیا اور حیات انسانی کی ایک صدی اتنا بڑا زمانہ ہے کہ ہم سو برس کے اس دور میں عمل میں آنے والے واقعات، حادثات، ایجادات اور علوم و فنون ایک تشفی آمیز نظر ڈال سکتے ہیں، گزرے ہوئے ادوار سے تجربہ حاصل کر سکتے ہیں اور اس تجربے کو نئے ادوار کی تعمیر و تشکیل میں استعمال میں لا سکتے ہیں۔ یہ بات بھی حیرت انگیز ہے کہ وقت کا یہ پیمانہ اسلامی اعتبار سے صرف ۱۵ سو برس اور عیسوی اعتبار سے دو ہزار برس قبل استعمال ہونا شروع ہوا اور ہمیں قریباً دو ہزار برس قبل مسیح کے بعض اہم واقعات عالم کی شہادت بھی ملتی ہے—— لیکن اس سے قبل کی انسانی زندگی پر گھٹا ٹوپ اندھیرا طاری ہے اور اس دور کو قیاسی سطح پر بازیافت کرنے کی سعی ہو رہی ہے۔

یہاں یہ گزارش شاید دلچسپ محسوس ہو کہ صدیوں کو پیمانہ امروز فردا سمجھ کر جب سابقہ ادوار کے علمی، ادبی، سماجی، سائنسی اور مذہبی کارناموں کا تجزیہ کیا گیا تو برٹرینڈ رسل نے چھٹی صدی قبل مسیح کو ایک عہد آفریں دور قرار دیا۔ اس دور میں دنیا کے مختلف گوشوں میں خلاق شخصیتیں پیدا ہوئیں، طبیعی علوم کے ساتھ ساتھ فکری علوم نے بھی فروغ پایا۔ یہ گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس زمانے کا انسان تاریکی کے پس منظر سے نکل کر روشنی کے پیش منظر میں آچکا تھا۔ اسی دور میں ہندوستان میں مہاتما بدھ اور مہاویر، چین میں کنفوشس، ایران میں زرتشت، فلسطین میں ایلیا اور ارمیاہ یونان میں ہومر، ارشمیدس اور افلاطون نمودار ہوئے۔ اہم بات یہ ہے کہ دانش کے یہ جزیرے اپنے درمیان بہت لمبے زمینی فاصلے رکھتے تھے۔ تاہم ذرائع نقل و حرکت کی ترقی نے دنیا کے ممالک کو ایک دوسرے کے قریب کرنا شروع کر دیا تھا چنانچہ سامان تجارت کے ساتھ ساتھ خیالات کی ترسیل بھی ممکن ہوگئی۔ مشرق اور مغرب میں خیالات کے اس تیز رفتار تبادلے پر ڈاکٹر تارا چند نے حیرت کا اظہار کیا ہے، اور لکھا ہے:

> "چھٹی صدی قبل مسیح تاریخ عالم کے حیرت ناک ادوار میں شمار ہوتی ہے، اس صدی میں ایک ملک سے دوسرے ملک میں خیالات کی ترسیل کا سلسلہ براہ راست جاری تھا اور چین سے لے کر مصر، روم اور یونان تک اثرات پہنچتے تھے۔ ان خیالات کا مرکز تمدن کا گہوارا 'بابل' تھا۔"

چھٹی صدی قبل مسیح سے ولادت مسیح تک کا زمانہ تخلیقی اعتبار سے بے حد فعال ہے۔ اس

دور میں افکار و خیالات کے تصادم کی بدولت مختلف اوقات میں مختلف تحریکیں پیدا ہوئیں' اس زمانے میں جو خلاق لوگ پیدا ہوئے' درحقیت وہی ان تحریکوں کی قوت کا اساسی سرچشمہ ثابت ہوئے۔ جو نظریات ابھرے' ان کا علمی فیضان اب تک جاری ہے۔ چنانچہ نطشے' شوپنہار اور کروچے کے نظریات میں فیثا غورث اور افلاطون کی بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔ ہیگل اور مارکس کی نظریاتی اساس طالیس' ڈیماقرائطس اور اپیقورلیس کے نظریات میں موجود ہے۔ کانٹ کا فلسفہ بڑی حد تک ارسطو کے فلسفے کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ دوسری طرف جب سائنس کی دریافتوں نے زندگی کا ارتقائی رخ نئی سمت میں موڑ دیا تو برٹرینڈ رسل نے تسلیم کیا کہ

"جدید سائنس کی ہر فتح ارسطو کے کسی نہ کسی نظریے کی شکست سے وابستہ ہے۔"

اور ایمرسن نے شہادت دی کہ

"مکالمات افلاطون ایک ایسی کتاب ہے جس میں دنیا کی ہر کتاب موجود ہے۔"

رومتہ الکبریٰ کے زوال کے بعد' اگرچہ دنیا روشنی سے کلیتہ" محروم نہیں ہوئی' عیسائیت نے انسان کی توجہ زمین کی بادشاہت سے ہٹا کر آسمانی بادشاہت کی طرف مبذول کرائی' جو عظیم تر ہے' شفیع اور نجات دہندہ ہے' لیکن چھ سو برس کا یہ مسیحی دور تخلیقی اعتبار سے کچھ زیادہ زرخیز نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ مورخین نے نشاۃ ثانیہ تک کی صدیوں کو ازمنہ تاریک قرار دیا ہے۔ اس دور میں کلیسا نے یورپ کو عیسائیت کی مضبوط تنظیم میں جکڑ لیا' فرد کی انفرادیت کو کچل دیا۔ یوں زندگی ایک محدود خول میں سما گئی اور عیسائیت کے اعتقادات نے اس کا بیرونی چھلکا جامد اور سخت تر کردیا چنانچہ اس یکسانیت سے مغرب کی زوال آمادہ فضا پیدا ہوئی جو احیاء العلوم کی تحریک تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے لیکن مشرق کی دنیا کی کیفیت الگ تھی۔ جس وقت ازمنہ وسطیٰ کے اندھیرے عیسائیت کی روشنی کو چاٹ رہے تھے تو مشرق میں روشنی کا سیلاب آیا ہوا تھا۔ ہیگل نے اسے مشرق کا انقلاب کہا اور تسلیم کیا کہ

"اس انقلاب نے حقیقت واحدہ کو انسان کے مطلق انہماک اور توجہ کا مرکز بنایا اور بالاخر اسے آزادی کامل کا احساس بخشا۔"

برٹرینڈ رسل لکھتا ہے کہ

"دور وسطیٰ کو تاریک عہد صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہم نے یورپ پر ناروا طور پر توجہ رموز رکھی' حالانکہ اس زمانے میں ہندوستان سے اسپین تک اسلام کی درخشاں تہذیب نے فروغ پایا' چنانچہ اس وقت عیسائیت نے جو کچھ کھویا تھا' وہ درحقیقت

تہذیب کا زیاں نہیں تھا بلکہ اس کے برعکس تھا۔"
وہ روشنی جو پیغمبرؐ اسلام کی تعلیمات اور عمل سے پیدا ہوئی تھی' ہجرت نبویؐ کے بعد دنیا کے ہر گوشے کی طرف پیش قدمی کرنے لگی۔ اس نے قریباً آٹھ سو برس تک نہ صرف عوام الناس کو متاثر کیا بلکہ معاشرے کو حرکت و عمل کی قوت بھی عطا کی ــــــ اسلامی تحریک میں ایک داخلی ارتقائی قوت موجود تھی۔ اس نے انسان کو مادی و روحانی تسکین عطا کی اور آدمی کو انسان کا مقام عطا کیا۔ یہودیوں نے تو خدا کو ذاتی ملکیت بنا لیا تھا جبکہ اسلام کی رو سے خدا رب العالمین تھا ہادی اسلام پیغمبر آخر الزمانؐ تو تھے ہی' انسان بھی تھے۔ مساوات انسانی کا یہ تصور ہمہ گیر تھا جو بعثت نبوی سے قبل عملی طور پر ناپید رہا تھا اور اب روز افزوں فروغ پا رہا تھا' چنانچہ ہیگل نے کہا کہ

"جن لوگوں نے اسلام قبول کیا' انہیں دوسرے مسلمانوں کے برابر حقوق مل گئے۔"

علمی اور فکری سطح پر یونانی فلسفہ و نظر کی نئی توضیح کی گئی۔ یونانی کتب فلسفہ کے تراجم نے اسلامی فکر کے سمندر میں تلاطم بپا کر دیا۔ تاریخ کے اس نقطے پر اشاعرہ کی تحریک ابھری جس کے نقوش نے ڈیڑھ سو سال تک اذہان پر حکمرانی کی تا آنکہ امام غزالیؒ نے لوگوں کو انوار کے اس خزینے کی طرف متوجہ کرایا جو ان کے داخل میں موجود اور ان کے سینے میں مستور تھا۔ امام غزالی کی عطا یہ ہے کہ انہوں نے اعتقادات کو متوازن کرنے کی کوشش کی اور عقل و وجدان کے درمیان ایک واضح حد فاصل قائم کر دی۔

یونانی فکر و فلسفہ کا عقلی زاویہ ابن باجہ' ابن طفیل اور ابن رشد نے قبول کیا۔ اس وقت مغربی اقوام تاریکی کے خواب گراں سے جاگ رہی تھیں انہوں نے ابن رشد سے روشنی مستعار لی اور اپنی قندیلوں کو روشن کر لیا۔ فلپ حتی نے لکھا ہے کہ

"دور وسطیٰ کے مغربی متکلمین اور اہل قلم کے ذہنوں میں جتنا ہیجان ابن رشد نے پیدا کیا ہے' اور کسی نے نہیں کیا۔"

معاشرے کو قریباً آٹھ سو سال تک حرکت و عمل کی قوت عطا کرنے کے بعد اسلامی تحریک پر تھکن کے آثار ظاہر ہونے لگے' چنانچہ سولھویں صدی سے انیسویں صدی عیسوی تک اسلامی تہذیب' تمدن' ثقافت اور فنون لطیفہ پر ایک خواب گراں طاری ہے اور کسی بڑی تحریک کے دور دور تک نشانات نظر نہیں آتے۔ جمود کے اس دور میں اگرچہ اختلافات فکر و نظر کی معمولی لہریں ابھریں اور تموج بھی پیدا ہوا لیکن کوئی ایسی تحریک نمایاں نہ ہو سکی جو پورے اسلامی معاشرے کو

متاثر کرتی۔ برصغیر ہند میں یہ دور مختلف خاندانوں کی بادشاہت کا دور ہے اور اس میں اسلام کو فروغ دینے کے بجائے تخت سلطنت پر اپنی سیاسی قوت مضبوط رکھنے کا رجحان زیادہ نمایاں ہے۔ مسلمان بادشاہ آپس میں صف آراء ہیں۔ اس آویزش کا آخری باب اٹھارہویں صدی کے وسط میں ختم ہوا جب بہادر شاہ ظفر پابجولاں رنگون سدھار گئے اور ہندوستان پر انگریزوں کی عملداری مکمل ہوگئی' اور قلعہ معلی پر انگریزوں کا جھنڈا لہرانے لگا۔۔۔۔

اقبال کی پیدائش اٹھارہویں صدی کے ربع آخر میں ہوئی۔ اس وقت سرسید احمد خاں "اسباب بغاوت ہند" لکھ کر مسلمانوں کی مکمل وکالت کا فریضہ سرانجام دے چکے تھے اور اب راجہ رام موہن رائے اجتہادی روش کو قبول کر کے مسلمانوں کو علوم نو سیکھنے پر آمادہ کر رہے تھے اور علی گڑھ تحریک برپا کرا چکے تھے جس کی ایک جہت دنیا کی طرف تھی اور دوسری مذہب کی ان کی اجتہاد شدہ صورت کی طرف۔ تاریخ کے اس اہم نقطے پر اقبال کی ولادت شاید اہم واقعہ نہ مانا جائے' تاہم اقبال اپنی پہلی نظم "ہمالہ" کی "مخزن" میں اشاعت سے پہلے انیسویں صدی کا آخری حصہ دیکھ چکے تھے۔ اقبال کی زندگی کے آخری اڑتیس برس بیسویں صدی میں بسر ہوئے۔ اگرچہ ان کا ارشاد ہے کہ

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں انہوں نے مشرق و مغرب کے علوم سے کماحقہ' آگاہی حاصل کی' اپنے عہد سے قبل گزری ہوئی تمام صدیوں کے زعمائے دانش سے تعلق خاطر پیدا کیا' ان کی تصنیفات کے مطالعے سے اپنے دیدہ و دل کو منور کیا اور اس روشنی سے وہ فلسفہ مرتب کیا جو نشان راہ بھی تھا اور مقام منزل بھی ہے' چنانچہ اقبال شاید اردو کے واحد شاعر ہیں جنہیں ان کی زندگی ہی میں شاعر اور مفکر تسلیم کیا گیا۔ انہیں خودی کا شناسا اور بے خودی کا رمز شناس کہا گیا' وہ صاحب وجدان بھی تھے اور صاحب عرفان بھی' حکیم بھی تھے اور کلیم بھی۔ انہوں نے شاعری میں حیات و کائنات کے نئے نظریات پیش کیے اور خطبات میں الٰہیات کی تجدید و توضیح کی۔

اقبال کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے مشرق اور مغرب کے علماء سے یکساں استفادہ کیا' لیکن نتائج اپنی اسلامی فکر کے مطابق نکالے۔۔۔۔ ان فکری موضوعات میں انسان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ انسان ہی کے حوالے سے انہوں نے فلسفہ خودی پیش کیا اور انسان کامل کا تصور دیا۔ مسئلہ جبر و قدر' تصور ذات باری' نظریہ حیات بعد الموت جیسے مشکل موضوعات

کی نئی توضیح کی اور اس عمل میں نہ صرف قاری کے فکر کو برانگیختہ کیا بلکہ اسے گزشتہ میں صدیوں کی تصنیفات اور مصنفین پر نظر ڈالنے کی ترغیب بھی دی ـــــ یہاں اقبال کے تصورات پر بحث کا موقع نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ۱۹۳۸ء میں اقبال کی وفات کے بعد ہم نے اپنی تمام زندگی دور اقبال میں گزاری ہے۔ اقبال اس صدی کا وہ منارۂ نور ہے جس کی روشنی ہمیں نہ صرف دور سے نظر آتی ہے بلکہ یہ منزل کی طرف راہنمائی بھی کرتی ہے۔ اردو ادب کے حوالے سے اٹھارھویں صدی میر تقی میر کی صدی تھی ـــــ انیسویں صدی کو ہم بلاخوف تردید غالب کی صدی کہہ سکتے ہیں ـــــ بیسویں صدی بلاشبہ اقبال کی صدی ہے ـــــ شاعری ہی کے اعتبار سے نہیں، فکر و نظر کے اعتبار سے بھی اور اجتہادی تصورات کے لحاظ سے بھی۔ اہم بات یہ کہ اقبال کے تصورات کسی ایک زمانے کے ساتھ منسوب نہیں کیے جاسکتے، اور نہ انہیں کسی مخصوص دائرے میں محدود کیا جاسکتا ہے ـــــ بلاشبہ ان کے فکرو نظر کا سرچشمہ اسلام اور نبی اکرمؐ کی ذات عالیہ ہے۔ وہ حب وطن سے سرشار تھے اور ان کی ایک بڑی عطا یہ ہے کہ انہوں نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے ایک نئے وطن کا تصور دیا اور یہ تصور بعد میں، جب وہ دنیا سے رخصت ہوگئے، عمل کی صورت بھی اختیار کرگیا ـــــ لیکن اقبال فکر و نظر کے اعتبار سے عالمی سطح کے شاعر ہیں اور اعلیٰ پائے کے مفکر، یہی وجہ ہے کہ گزشتہ ۶۳ برسوں میں ان کے نظریات اور تصورات پر سب سے زیادہ لکھا گیا اور ان کی نئی نئی توضیحات سامنے آتی رہیں۔ وہ ایک زندہ شاعر کی حیثیت میں ہمارے درمیان موجود رہے اور ہمیں احساس دلاتے رہے کہ وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی کے خواہاں ہیں۔ جمود کو توڑ کر تحرک و حرارت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ حضرت انسان کو تسخیر فطرت کے لیے علم و فن میں کمال حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ انہوں نے عشق کو بلند مقام عطا کیا لیکن خرد کی ضرورت کو بھی نظرانداز نہیں کیا۔ اپنے خطبات میں واضح کیا کہ مذہب اور سائنس میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے۔ انہوں نے کائنات کو ناتمام قرار دیا اور "صدائے کن فیکون" سننے کی تلقین کی جو ہنوز "دمادم" آ رہی ہے۔ یہ سب ایسے موضوعات ہیں جو ہر زمانے میں زندہ رہتے ہیں اور جن پر ہر صدی میں نئے زاویوں سے غور کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے آج ہم افلاطون، ارسطو، ابن سینا اور ابن رشد، ڈارون اور ڈیکارٹ، برٹرینڈرسل اور اشپنگلر کے تصورات پر غور کرتے اور اپنی راہ تلاش کرتے ہیں، اقبال بھی ایسے ہی مفکروں میں سے ہیں جو امروز و فردا کے پیمانے سے بے نیاز ہو جاتے ہیں اور جن کے افکار کی خوشبو کا دائرہ لمحہ بہ لمحہ پھیلتا چلا جاتا ہے۔

بیسویں صدی کے ربع آخر میں انسان نے جو تاخت و تاراج، اضطراب اور بے سکونی دیکھی ہے، اس کی کوئی مثال تاریخ عالم میں نہیں ملتی اور اب جبکہ ہم اکیسویں صدی کی طرف تیزی سے بڑھ رہے ہیں تو یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ سائنس کی نت نئی ایجادات نے زندگی کو موت کے دہانے پر لاکھڑا کیا ہے اور کسی جنونی کی زبان سے نکلا ہوا ایک لفظ کائنات کے بیشتر حصے کو تباہ و برباد کرسکتا ہے لیکن مجھے یقین ہے کہ اس قدر تباہی کے بعد بھی اقبال کا کلام اس تباہ حال دنیا کو جوڑ سکتا ہے، اسے زندگی کی راہ پر ڈال سکتا ہے اور اس پر اسرار حیات کھول سکتا ہے——— اور میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ جس طرح اقبال نے بیسویں صدی میں انسان کی راہنمائی کی ہے، اسی طرح اکیسویں صدی بھی اپنا سفر علم اقبال کو تھام کر ہی کرے گی۔

✲✲✲

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی خصوصی پیش کش

کُلّیاتِ اِقبال

اُردو

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عمدہ اور معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت : ۸۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی۔)

فلسفہ ہند کے بنیادی تصورات

(تاریخی تناظر میں)

ڈاکٹر آصف اقبال خاں

فلسفہ ہند کے بنیادی تصورات کو کسی فکری روایت سے زیادہ ہندو مذہب' معاشرتی بودو باش' شعر و ادب اور تہذیبی روایات سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔ الہیات اور مابعد الطبیعیات فلسفیانہ دلائل کے بجائے اساطیری عقائد اور عبادات کی شکل میں تصوراتی روپ دھار لیتے ہیں۔ خود ہندو مذہب میں رسوم و رواج' عقائد اور عبادات کا کوئی مثالی' معیاری اور مستقل نمونہ نہیں ملتا۔ اس پر طرہ یہ کہ فکری مسائل کو سنسکرت کی دقیق زبان میں "ستروں" کا حصہ بنا دیا گیا جن کا مفہوم واضح کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

ایک عام قاری کے ذہن میں ہندو فکر کا جو خاکہ بنتا ہے' اس میں رامائن اور مہابھارت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اسے ان تمثیلاتی کہانیوں میں رام چندر اور کرشن جیسے متاثر کن کرداروں سے واسطہ پڑتا ہے جنہیں وشنو کے اوتار کے طور پر پیش کیا گیا ہے' لیکن علمی اور نظری سطح پر ہندو فلسفے اور ادب کو مندرجہ ذیل دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ شروتی یا الہامی جس میں ویدوں کے گیت' برھمنہ اور اپنشد کے باب شامل ہیں۔

۲۔ سمرتی یا فکری یعنی غیر الہامی افکار' فلسفہ' اخلاقیات' قانون اور دیو مالائی ادب وغیرہ۔

وید (VEDAS) کا شمار ہندوؤں کے قدیم ترین ادب (۱۵۰۰ ق م سے ۶۰۰ ق م) میں ہوتا ہے۔ علم و حکمت کی ان کتابوں کی تعداد چار بتائی جاتی ہے۔ رگ وید (RIG VEDA) ان میں سب سے قدیم اور اہم خیال کی جاتی ہے۔ اس میں الہیات' مابعد الطبیعیات' اخلاقیات' علم الاساطیر' قانون اور ذات پات سے متعلق موضوعات بیان کیے گئے ہیں۔ سم وید (SAMA VEDAS) بھجنوں کا مجموعہ ہے جبکہ یجروید (YAJUR VEDA) میں مذہبی رسوم کے طریق و ضوابط کا تذکرہ ملتا ہے۔ اتھروید (ATHARA VEDA) میں مذہبی امور اور گھریلو رہن سہن کے معاملات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ان ویدوں میں داخلی (ESOTERIC) اور خارجی (EXOTERIC) امور شانہ بشانہ چلتے ہیں۔ "کرم کنند" دیوتاؤں کی توصیف اور رسم و رواج پر مبنی بھجن ہیں جبکہ "گیان کنند" میں داخلی پہلو غالب نظر آتا ہے۔ ہر وید کو تین ابواب میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی سنہتہ (SANHITA)' براھمنہ (BRAHMANA) اور اپنشد

(UPANISHAD)- ہر باب موضوع کے اعتبار سے مخصوص اہمیت کا حامل ہے۔ سنتہ انسان' خدا اور فطرت کے باہمی ربط کے بیان اور براہمہ قربانی کی رسومات اور مکتی (نجات) کے طریقوں کی تفصیل پر مشتمل ہے۔ ہندو مذہب کی روایت میں انسان اور دیوتا ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ معاشرتی و معاشی بہتری' صحت و درازی عمر' فتح و نصرت اور نیکی کے حصول اور شر سے تحفظ کی خاطر انسان دیوتاؤں کے دست نگر ہیں جبکہ دیوتا بالیدگی اور نشوونما کے لیے قربانی کے طالب ہوتے ہیں۔ خود قربانی ایک آفاقی طلسم کے مانند ہے کہ اگر اسے صحیح طور پر ادا کیا جائے تو دیوتاؤں کو بھی مائل بہ کرم کر دیتی ہے۔ مکتی کے حصول کے لیے قربانی ایک ناگزیر شرط ہے۔ ہندو عقائد کے مطابق ان رسومات کے دوران میں جو منتر پڑھے جاتے تھے' برہمنوں کے سوا کوئی دوسرا ان پر عبور نہیں رکھتا تھا اور یہ علم نسل در نسل منتقل ہوتا رہتا تھا۔ اس علمی و مذہبی برتری نے برہمنوں کو ہندو معاشرے میں حاکیت کے درجے پر فائز کر دیا۔ اس کے نتیجے میں ہندو سماج میں استحصالی دور کا آغاز ہوا جو منطقی طور پر ذات پات کے نظام پر منتج ہوا۔

اپنشد کے اصطلاحی معنی "برہمہ گیان" حاصل کرنے یا جہالت دور کرنے کے ہیں۔ آتما (HUMAN SOUL) اور برھمنہ (UNIVERSAL SOUL) کا تعلق واضح کرتے ہوئے روح کی چار حالتوں کا ذکر کیا جاتا ہے یعنی (ا) بیدار روح (۲) خواب کی حالت (۳) گہری نیند اور (۴) تریا۔ تریا حواس سے آزاد ہونے اور حقیقت مطلقہ کو جان لینے کے لیے انسان کے مقصد منتہیٰ کی حیثیت کا حامل ہے جہاں برھمنہ کو آتما میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اپنشد میں قدیم آریائی دیوتاؤں کی کثرت کے بجائے صرف ایک ہستی برھمنہ (BRAHMAN) کا تذکرہ ملتا ہے۔ دراصل برھمنہ اور آتما ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پرتو ہیں۔ برھمنہ گیان سے انسان خود برھمنہ ہو جاتا ہے یعنی اس میں برھمنہ کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس رتبے تک رسائی حاصل کرنے کے لیے دم (ضبط نفس)' دان (ایثار)' دیا (شفقت)' جاپ (ذکر)' تپ (مجاہدہ) اور دھیان (مراقبہ) کی شرائط پر پورا اترنا لازم ہے۔ علاوہ ازیں انسان کے وہ حقیقی اور ازلی دشمن جو اس کی اپنی ہی ذات میں چھپے ہوتے ہیں یعنی کام (شہوت)' کرودھ (غضب)' موہ (حرص) اور لوبھ (طمع) اس ارفع مقام کے حصول میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔

مشہور زمانہ "بھگوت گیتا" کا ماخذ بھی اپنشد ہی کو مانا جاتا ہے جس میں برہمہ' آتما اور سنسار (کائنات) کا باہمی تعلق فلسفے اور تصوف کی اصطلاح میں واضح کیا گیا ہے۔ اپنشد ہی کے رنگ میں یہاں برہمہ کے غیر مادی تصور کے برعکس اس کا ایک مادی پیکر پیش کیا گیا ہے تاکہ عام لوگوں کو

مختلف واقعات کی مدد سے مذہبی تعلیمات کے ساتھ متعارف کرایا جا سکے۔ اپنشد کے مقابلے میں بھگوت گیتا کی فلسفیانہ معنویت زیادہ قابل ذکر نہیں۔

ذات پات کا تصور ہندو معاشرتی نظام کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس نظام میں برہمنوں کو سب سے افضل مقام حاصل ہے اور انہی کے واسطے سے مذہبی رسوم و عقائد اور فلسفیانہ تصورات عوام الناس تک پہنچتے ہیں' چنانچہ عقلی اور روحانی' دونوں حوالوں سے انسانوں میں برابری اور مساوات کا تصور خارج از امکان ہو جاتا ہے اور بلاامتیاز ذات ایک ہی مقصد اور روحانی مرتبے کے حصول کی کوشش ایک غیر فطری فعل قرار پاتا ہے۔ ہر شخص کے لیے حقیقت کی ماہیت اور ادراک اس کی ذاتی حیثیت کا رہین منت ہے۔ حقیقت کل کا ادراک بعض منتخب افراد کے لیے مخصوص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنا مقام محض اپنی محدود قابلیت اور حیثیت کے مطابق ہی حاصل کرپاتا ہے۔ یہ تمام دلائل ذات پات کے نظام کے فلسفیانہ جواز اور توجیہہ کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔

گیتا میں بھی ہر انسان کو اپنی ہی "ذات" کے مطابق کاموں تک محدود رہنے کی تلقین کی گئی ہے خواہ وہ دوسری ذاتوں کے مختص کام بھی بہتر طور سے سرانجام دینے پر دسترس رکھتا ہو۔ ہندو روایت کے مطابق اگر کوئی شخص اپنے دھرم پر مضبوطی سے قائم رہے تو وہ ابدی نجات کا سزا وار قرار پائے گا۔ ایسی نجات (مکتی) کی منزل تک پہنچنے کے لیے گیتا میں تین راستے تجویز کیے گئے ہیں : ۱۔ گیان مرگ (علم کا راستہ) ۲۔ بھگتی مرگ (عشق کا راستہ) اور ۳۔ کرم مرگ (عمل کا راستہ) لیکن نفسیاتی دقت نظر اور مذہبی معنویت کے باوصف ایک سائنسی' منطقی اور فلسفیانہ ذہن کے لیے گیتا بھی بہت سی خامیوں اور تضادات کی حامل ہے۔ آتما اور برہما کے متضاد تصورات ذات پات کے نظریے کا پرچار اور خودکشی کے فلسفے کی کمزوریوں نے ہندوؤں کے سرتی ادب کی اس اہم نمائندہ کتاب کی بہت سی خوبیوں پر پانی پھیر دیا ہے۔

برھنہ اور اپنشد کا دور قدیم ہندوستان میں روحانیت کا دور سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے بعد ردعمل کا ایک سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس میں تشکیک' تنقید اور انحراف کے رجحانات جنم لیتے ہیں۔ معاشرتی اور سماجی تغیرات نے ویدوں کے خلاف شکوک و شبہات کو جنم دیا اور مروجہ مذہبی اور فلسفیانہ عقائد و نظریات پر نکتہ چینی شروع ہو گئی۔ بدلے ہوئے حالات نے نئے افکار کی راہ ہموار کی اور ازمنہ قدیم ہی میں چارواک' جین مت اور بدھ مت جیسے جدت پسند مکاتب فکر کی بنیاد رکھی گئی جنہوں نے قدامت پرستی کے برعکس اپنے افکار و خیالات کو نئے خطوط پر استوار

کیا۔ ان کی غیر روایتی اور غیر منقولی روش کے باعث انہیں ناستک (NASTIKA) یا مذہب سے روگردانی کرنے والا سمجھا گیا۔

فلسفہ چارواک (CARVAKA)

چار واک کا فلسفہ ویدوں کے خلاف رد عمل کی واضح مثال پیش کرتا ہے۔ مادیت پرستی کا یہ غیر روایتی فلسفہ بڑی فکر انگیز اور انقلابی خصوصیات کا حامل تھا۔۔۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت کے حکمرانوں نے ان نظریات کو زبردستی دبانے کی کوشش کی۔ ناموافق حالات میں چار واک کا اصل لٹریچر امتداد زمانہ کی نظر ہوگیا۔ یہ تاریخ کی عجب ستم ظریفی ہے کہ ان کے افکار مخالفین کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں۔

چار واک فکر کا محور ان کا نظریہ علم ہے جس کی بنیاد حسی ادراک پر رکھی گئی ہے۔ حواس پر فوقیت کے دعوے شکوک و شبہات کو تو جنم دے سکتے ہیں لیکن انسانی فکر کو سچائی اور حقیقت سے ہمکنار نہیں کرسکتے۔ ہر وہ استدلال جو عمومی قضیوں سے نتائج اخذ کرتا ہے، ہمیں صحیح علم سے دور لے جاتا ہے۔ ایسا استدلال آفاقی صداقتوں اور عمومی تصورات پر مبنی ہوتا ہے جن کا ادراک کبھی ممکن نہیں ہوا اور ان کا ثبوت بھی فراہم نہیں کیا جاسکتا۔ اس طریق کار سے جو بھی شہادت اور دلیل حاصل کی جائے گی، غیر معتبر، غیر واجب اور یک طرفہ ہوگی۔ اسی طرح چارواک کا نظریہ تحلیل کسی غیر متغیر یا اٹل، علت کے وجود کو برداشت نہیں کرتا۔ ہر واقعہ خود اختیاری اور حادثاتی طور پر رونما ہوتا ہے اور اس کے لیے کسی ماورا ہستی کا وجود ضروری نہیں۔

چار واک فلسفے میں عناصر اربعہ یعنی مٹی، پانی، ہوا اور آگ کو بنیادی اور ازلی حیثیت حاصل ہے۔ زندگی کا ظہور اور اشیاء کا وجود مادے کی انہی حالتوں کا رہین منت ہے۔ شعور جسم کی ایک کیفیت کا نام ہے جو مادے کے ذروں سے اس وقت تخلیق پاتا ہے جب وہ پراسرار طور پر آپس میں مل کر عضویہ تشکیل دیتے ہیں۔ آتما، پران جیسے روحانی عنصر کا کوئی وجود نہیں جو شعوری تجربوں کو مرکوز کرنے کا کام کرے، روح اور جسم میں کوئی فرق نہیں۔ جسم کی تباہی سے شعور بھی فنا ہو جاتا ہے، چنانچہ مکتی، آواگون، کرما اور نروان جیسے تصورات چارواک کے لیے خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔ روح کے علیحدہ وجود سے انحراف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انسان خوشی اور غم سے آزاد نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے نجات کا حصول دراصل جسم کے گل سڑ کر معدوم ہو جانے میں پنہاں ہے۔ اس دنیا سے ماورا جنت یا دوزخ کا کوئی وجود نہیں، یہ بالترتیب خوشی اور دکھ کی کیفیات کے مختلف نام ہیں، لہٰذا دیوتاؤں کی خوشنودی کے حصول کی کوشش، مذہبی رسومات

اور سورگ کی تلاش سب وقت کا ضیاع ہیں۔ انسان کو ابدی دنیا کے لالچ میں اپنی زندگی کو جہنم نہیں بنانا چاہیے بلکہ زندگی کی خوبصورتیوں اور رعنائیوں سے لطف اندوز ہونا چاہیے۔ چار واک کا فلسفہ مادیت پسند لذتیت (HEDONISM) کی طرف مائل ہے۔ انسانی زندگی کا بنیادی مقصد مادی عیش و آرام کا حصول ہے'گو خالص خوشی کا حصول ممکن نہیں اور ہر خوشی میں غم کی ملاوٹ ہوتی ہے۔ مسرت کا اتھاہ سمندر رنج کے عمیق پانیوں سے گزر کر ہی حاصل ہوتا ہے' اسی طرح جیسے شدید اشتہا کھانے کا لطف دوبالا کر دیتی ہے۔

چارواک کے نظریات ہندو فلسفے میں نزاعی حیثیت کے حامل رہے ہیں۔ خصوصاً ان کا یہ دعویٰ کہ وید ابہام' تضادات اور بعید القیاس توضیحات سے بھرے ہوئے ہیں اور ایک کتاب کا متن دوسری کتاب کی عبارت کی نفی کرتا ہے' مستحکم اور مروج عقائد کے خلاف بغاوت کا درجہ رکھتا ہے۔ دراصل چار واک کا فلسفہ قدیم توہمات اور تعصبات کے خلاف ردعمل کا ایک اظہار ہے جس میں روحانیت کے پرچار کے برعکس زندگی کی مادی حقیقتوں کا اقرار کیا گیا ہے اور اس لحاظ سے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس مکتب فکر نے ہندو فلسفے کی تاریخ میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔

جین مت (JAINA DARSANA)

جین مت کا فلسفہ حالانکہ چار واک کے نظریات جیسی انقلابی فکر کا پرچار نہیں کرتا' تاہم برہمنی فوقیت کے خلاف ردعمل کا اظہار اس میں بھی بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس کے باوجود جین مت اپنشد اور ویدوں کے شعوری اور غیر شعوری اثرات سے نجات حاصل کرنے میں کامیاب نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نظریہ مسئلہ آواگون' کرما کے تصور' نفس کشی (بھوگ تیاگ) اور مادی دنیا سے انکار اور فرار کی مدد سے مکتی حاصل کرنے کو اپنے عقائد کا حصہ بنا لیتا ہے۔ دوسرے ہندو مکاتب فکر کی طرح یہاں بھی صحیح عقیدہ' صحیح علم اور صحیح عمل نجات (SOLVATION) کے لیے لازمی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں اور نجات اسی وقت ممکن ہے جب یہ تینوں اجزا انسانی فطرت کا جزو لاینفک بن کر باطنی تطہیر اور پاکیزگی کا ذریعہ بن جائیں۔

جین مت کی بنیاد دو اساسی تصورات پر قائم ہے--- ایک "اہنسا" (AHIMSA) اور دوسرا "انیک آنتا وادا" (ANEKANTA VADA)۔ اول الذکر محض عدم تشدد کے منفی تصور تک ہی محدود نہیں بلکہ اس کی بنیاد اس آفاقی اور عالم گیر فضیلت پر رکھی گئی ہے جس کے تحت تمام بنی نوع انسان محبت کے ایک مسلمہ اور مثبت رشتے میں بندھے ہوئے ہیں۔ اہنسا کے مقبول

عام نظریے کے مقابلے میں "انیک آنتا وادا" کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ فلسفیانہ طور پر زیادہ دقیق ہے۔ جین فلسفے کے مطابق حقیقت مطلقہ بناوٹ اور ساخت کے لحاظ سے مرکب اور غیر مفرد ہے اور اس کی ماہیت کو جانچنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے گوناگوں نظریوں اور زاویوں سے پرکھا جائے۔ اس نظریے کے مطابق حقیقت وہ چیز ہے جسے تغیر میں ثبات، تفاوت میں تشخص اور کثرت میں وحدت کا مرتبہ اور منزلت حاصل ہے۔ اس حوالے سے جین فلسفے کے مفسر حقیقت کو تین تہوں میں چھپا ہوا دیکھتے ہیں--- یعنی ظہور (APPEARANCE)، غیوب (DISAPPEARANCE) اور ثبات (PERSUANANCE)_ حقیقت کے اس وسیع اور محتوی نظریے میں ہیگل کی جدلیات کے ساتھ صریح مماثلت آشکار ہے۔

جین فلسفے میں "آستی ناستی وادا" (ASTI NASTI VADA) کا نظریہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس سے مراد کسی حقیقت کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں بیک وقت متضاد دعوے کرنے کے ہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایک ہی شے میں بیک وقت متضاد خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس جین فلسفے کے مطابق ایک چیز کو ہم ایک زاویے سے موجود اور دوسرے پہلو سے غیر موجود کا وصف دے سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ایک ہی شے کے بارے میں "سالبہ" اور "موجبہ" قضیوں کو بامعنی اور درست انداز میں استعمال میں لایا جا سکتا ہے۔ اس کی وضاحت اشیاء کے چاروں پہلوؤں جوہر، زمان، مکان اور صورت کے حوالے سے کی جا سکتی ہے۔ کسی بھی چیز میں ایک وقت میں ایک جوہر تو موجود ہے، جبکہ دوسرا غیر موجود۔ وہ ایک زمان میں اور ایک مکان میں اپنا وجود رکھتی ہے، اور دوسرے میں نہیں۔ ایک صورت میں اس کا ظہور ہوتا ہے، دوسری شکلوں میں نہیں۔

جین مت کے نظریہ علم میں پانچ ذرائع علم کا ذکر کیا گیا ہے۔ متی (MATI) یا علم بذریعہ حواس، شروتا (SARUTA) یا الہامی کتب کا علم، اودھی (AVADHI) یا ان اشیا کا علم جو زمانی اور مکانی لحاظ سے ادراک و احساس کی دسترس میں نہ ہوں، منہ پر یایا (MANAH-PARYAYA) یا دوسروں کی ذہنی کیفیات کا درک، اور کیوالا (KEVALA) یا معرفہ کلیہ یا مکمل علم۔ علم کی پہلی دو اقسام بالواسطہ اور باقی بلاواسطہ کی مد میں آتی ہیں۔ آخر الذکر محض ایسی ارواح کی دسترس میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنے وجود کی حقیقت کو پا لیا ہو اور خود کو "کرما" کے بندھن سے آزاد کر لیا ہو۔ حقیقت کا یہ لامحدود اور مکمل علم زمان و مکان کی قیود سے آزاد اور ماضی، حال اور مستقبل کے امتیازات سے عاری ہوتا ہے۔ جین کا نظریہ علم اور

مقصود علم میں واضح فرق قائم رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ داخلی عینیت کے نظریے سے اختلاف کرتے ہیں۔ جین کے مطابق علم دماغ کی تخلیق محض ہے۔ جین فلسفے میں خارجی دنیا کی مادی اشیاء کا وجود ان کے علم پر مبنی نہیں بلکہ وہ ایک آزاد وجود کی حامل ہیں۔

ہندوستان کے دوسرے مکاتب فکر کی روایت کے مطابق جین مت بھی نجات کے راستے کا تعین کرتا ہے جس میں صحیح عقیدہ' حقیقی علم اور مناسب کردار کو اہمیت دی گئی ہے۔ روحانی پہلو میں ترقی کے ساتھ ساتھ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں یہ تینوں فرد کی فطرت کے داخلی خواص کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سطح پر آتما' پرماتما (PRAMATMA) یا ارفع روحانی ہستی کا درجہ حاصل کر لیتی ہے جو کہ مذہبی زندگی کا مطمح نظر اور منزل مقصود ہے۔ جین مت نے ذات پات کے نظام کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اس کے مطابق تمام لوگ پیدائشی طور پر ہم مرتبہ اور برابر ہیں اور انہیں ان کی استعداد و قابلیت اور رجحان کے مطابق اخلاقی اور سماجی زندگی گزارنے کا حق حاصل ہے۔

بدھ مت (BUDDHISM)

گوتم بدھ (GAUTAMA BUDDHA) ۶۰۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس وقت کا معاشرہ قدیم مذہبی عقائد اور روایات سے دور ہٹ رہا تھا۔ مذہب کی بنیادی روح سے زیادہ رسوم و رواج کو اہمیت حاصل تھی اور ویدوں پر برہمنوں کی اجارہ داری نے ہندوؤں میں پروہتائی نظام کو نافذ کرنے میں اہم کردار ادا کیا تھا' چنانچہ اس وقت کی تحریروں میں ویدوں کی تضحیک و تنقید کا رجحان نظر آتا ہے۔ اسی طرز کا رویہ ہمیں بدھ مت سے متعلق کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بدھ مت میں "آتما" اور "برہمہ" کا کوئی تصور موجود نہیں' تاہم اسے ویدوں کے اثرات سے مکمل طور پر پاک سمجھنا بھی غلط ہوگا جیساکہ اس نظریے میں آواگون' کرما اور نروان کے تصورات کی اہمیت سے ثابت ہوتا ہے۔

گوتم بدھ کی نظرمیں یہ مادی زندگی غم و اندوہ اور مصائب و آلام کا مرقع ہے اور اس دائمی دکھ کا تعلق معاشی' سماجی یا سیاسی حالات سے زیادہ خواہشات کے حصول سے ہے' اور اس کی بنیاد خود انسانی زندگی کی ماہیت اور اصلیت میں پنہاں ہے۔ ہر چیز حتیٰ کہ روحیں بھی ناپائیدار اور سریع الزوال ہیں۔ ہر چیز تغیرپذیر ہے اور ثبات ایک سراب ہے۔ گوتم بدھ کے خیال میں متغیرات کے تہ میں موجود حقیقی (ONTOLOGICAL REALITY) کے وجود کی تلاش عبث ہے۔ اسی حوالے سے وہ اپنشد کے اس نظریے کی نفی کرتا ہے کہ آتما ایک حقیقی وجود کے طور پر جسم کے

اندر موجود ہوتی ہے۔

گوتم بدھ کی تعلیمات میں کرما، آواگون اور نروان کے تصورات آپس میں باہم مربوط و مبسوط ہیں۔ کرما کا قانون تعلیل وہ مابعد الطبیعیاتی اصول ہے جو انسان کی فطرت کے ایک بنیادی عنصر کی نشاندہی کرتا ہے۔ انسان اپنے اعمال کے گرداب میں اس طرح پھنسا ہوتا ہے کہ حال اور مستقبل کو اس کے ماضی سے کسی صورت میں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کرما کے اس بھنور سے نجات صرف نروان ہی کے توسط سے ممکن ہے جو حیات و موت کے اس دائرہ سلسلے ہی کو ختم کر دیتا ہے۔ نروان کے لفظی معنی ہی بجھا دینے یا فنا کر دینے کے ہیں لیکن اس کو مثبت مفہوم میں آنند، سکون اور تکمیل کی کیفیت بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کیفیت کے حصول کے لیے خود انضباطیت کا ایک مکمل ضابطہ وضع کیا گیا ہے جس میں عقیدے، ارادے، قول و فعل، بود و باش، سعی و کوشش، سوچ اور ارتکاز کے صحیح واجب ہونے پر زور دیا گیا ہے۔ صحیح طرز زندگی کا یہ ضابطہ عام آدمی اور مذہبی پیشواؤں کے لیے مختلف نوع کی اہمیت کا حامل ہے۔ پہلی چار خصوصیات کا اطلاق عوام الناس پر ہوتا ہے اور آخری چار گن پروہتوں کے لیے مختص کیے گئے ہیں۔

عملی زندگی میں گوتم بدھ ایک دوسرا نظام پیش کرتا ہے۔ فضائل و رذائل کی دو سطحی فہرست مرتب کی گئی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عمومی اور خصوصی مذاہب کو متوازی خطوط پر وضع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نتیجتہً عام انسانوں کے لیے "آواگون" کے مسلسل عمل سے، جس میں گناہوں کا پورا کفارہ ادا کرنے تک انسان لگاتار دوسرا جنم لینے پر مجبور ہے، چھٹکارا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ ترک دنیا کر کے راہب (MONK) کے رتبے پر فائز نہیں ہوتا۔ برہمن کا درجہ اسے حاصل ہوتا ہے جس نے دنیاوی تعلقات سے منہ موڑ لیا ہو، جسے خود پر مکمل اختیار ہو، جو حقیقت اور سچائی سے اٹوٹ رشتہ قائم رکھے اور جس نے رذائل اور بغض و عناد سے ناتا توڑ لیا ہو۔

بدھ مت کو عموماً دو بڑے مذہبی مکاتب فکر میں تقسیم کیا جاتا ہے :(۱) روایتی راسخ العقیدہ نظریہ جو "ہنایانا" بدھ مت (HINAYANA BUDDHISM) کہلاتا ہے، اور (۲) ترقی پسند غیر روایتی نظریہ یا "مہایانا" بدھ مت (MAHAYANA BUDDHISM)۔ اول الذکر قانون "کرما" پر سختی سے قائم رہتے ہوئے خدا کے وجود سے بالکل انکار کر دیتا ہے اور فرد خود اپنی سعی و کوشش سے صراط مستقیم پر چلتے ہوئے مکتی حاصل کر لیتا ہے۔ فلسفیانہ تناظر میں یہ ایک قسم کی مظہریت (PHENOMENALISM) کا نظریہ پیش کرتے ہوئے جوہر یا مفرد اکائی کے تصور کی

نفی کرتا ہے۔ یہی منفی رویہ "ہنایانا" بدھ مت کی غیر مقبولیت کا بنیادی سبب بنا۔۔ "مہایانا" بدھ مت نے ان نقائص سے بچتے ہوئے ایک حقیقت پسندانہ نظریہ وضع کرنے کی کوشش کی۔ خیالی سطح پر ذاتی نجات کی جگہ تمام مدرک بالحواس انسانوں کی نجات کا تصور دیا۔ حقیقت ماورا اور بدھ کے تطابق سے خدا کے تصور کو بحال کیا اور کم از کم ماورا اور مافوق روح یا مہا آتما کے وجود کو حقیقی ثابت کیا۔ بدھ مت کے زیرِ اثر مختلف دوسرے فلسفیانہ مکاتب فکر نے جنم لیا جو اپنے اپنے مابعد الطبیعیاتی حوالوں سے علم الوجود اور نظریہ علم کے بارے میں دقیق اور پیچیدہ نظریات اور عقائد کا اظہار کرتے ہیں جن کا ذکر اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں۔

ہندو مکاتب فکر

۶۰۰ ق م سے ۲۰۰ ق م تک کا دور فلسفہ ہند میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی دوران مختلف النوع مکاتب فکر کو فروغ حاصل ہوا۔ مہا بھارت، رامائن، بدھ مت، جین مت، چارواک، حتیٰ کہ ہندوؤں کے چھ (۶) مشہور فلسفیانہ نظام "درشان" (DARSANA) بھی اسی دور میں تشکیل و وضع کیے گئے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ دور ویدوں کے خلاف ردعمل، تشکیک اور غیر روایتی نظریات کا دور تھا، تاہم ڈاکٹر ہائن کی رائے اس سلسلے میں بڑی اہم ہے کہ

> "ہندوستان میں فلسفے کا آغاز دیو مالائی تصورات کو پس پشت نہ ڈال سکا اور اسے غیر عقلی یا غیر منطقی کہہ کر رد نہیں کرتا بلکہ برہمن، اپنشد اور بھگوت گیتا میں ہمیں مابعد الطبیعیات، باطنیت اور دیومالائی تصورات کا بھرپور ملاپ نظر آتا ہے۔"

مغربی نقاد فلسفہ ہند کو قدیم فکر و نظر، دیومالائی تصورات و تخیلات اور مذہبی عقائد کا مجموعہ خیال کرتے ہیں جس میں عقلیت کی نسبت رومانوی پرتو غالب نظر آتا ہے۔ تنقیدی اور فلسفیانہ تجزیے کی غیر موجودگی میں ایک جمود اور ٹھہراؤ کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو عالموں نے ویدوں کو الہامی سمجھ کر اپنی تشریح و تعبیر کو عموماً اپنے تک ہی محدود رکھا۔ ناقدین کے الزام میں کسی حد تک سچائی ضرور ہے، خصوصاً ویدوں اور بھگوت گیتا کے بارے میں یہ تنقید بڑی حد تک مناسب معلوم ہوتی ہے لیکن جب ہم فلسفہ نیائے و یشکا اور سانکیہ کو بنظر غائر دیکھتے ہیں تو یہ الزام بعید از حقیقت نظر آتا ہے۔

ہندو فلسفے کا قدیمی سرمایہ ہندوستان کے قدیم مذہبی، تمدنی اور انسانی فکر کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے اور اس کی مدد سے اس دور کے باشندوں کے ذہنی ارتقا کی تاریخ مرتب کی جاسکتی ہے۔ اس فلسفے میں نظریہ پسندی سے ہٹ کر قول اور فعل، علم اور عمل میں کامل ہم آہنگی پر جو

زور دیا جاتا ہے، وہ اسے مغربی فلسفے سے ممیز کرتا ہے۔ یہاں تنقید اور تجزیے کی جگہ تزکیہ نفس، مراقبے اور استغراق کو اہمیت حاصل ہے۔ جن کے بغیر کوئی شخص "ودیا" یا "گیان" کے روحانی درجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ ہندو فلسفے کے تمام مکاتب فکر میں یہ بات مشترک ہے کہ ہم رنج و غم سے کیسے رہائی حاصل کرسکتے ہیں۔ ہندو روایات کے مطابق حقیقت ایک ہی ہے لیکن اس کی مختلف تشریحات ہیں جنہیں چھ "درشناں" بھی کہا جاتا ہے۔ "درشناں" کے لفظی معنی دیکھنے کے ہیں۔ اصطلاحی مفہوم میں اس سے ہندو فلسفے کے چھ مشہور مکاتب فکر مراد لیے جاتے ہیں۔

فلسفہ نیاے (NAYAYA)

لفظ نیاے کے لغوی معنی "موزونیت" اور "مناسبت" کے ہیں۔ دوسرے ہندو مکاتب فکر کی طرح یہاں بھی اصل مقصد "نجات" ہے جو حقیقت مطلقہ کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے، تاہم فلسفہ نیاے اور دوسرے نظریوں میں اہم فرق یہ ہے کہ غیرواضح اور مبہم علامتوں کے بجائے اس میں نظریات کی منطقی توجیہہ اور تحقیقی طریق پر زور دیا گیا ہے۔ یہاں ہمیں استدلال کے اصول بھی بتائے گئے ہیں جو کسی مسئلے کی فلسفیانہ توجیہہ کے لیے ازحد ضروری ہیں۔

پانچ جلدوں پر مشتمل تصنیف "نیاے سوترا" میں موسٰی گوتم نے فلسفہ نیاے کے بنیادی نظریات تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ گوتم کے خیال میں "مکتی" عقل کے ذریعے اشیا کی معرفت سے حاصل ہوتی ہے۔ اس معرفت یا علم کے چار ذرائع ہیں: (۱) حواس (۲) قوت فکر یعنی استدلال اور استنتاج (۳) موازنہ اور تطبیق اور (۴) حکما کے اقوال۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے منطقی ثبوت اور استدلالی طریق کار ضروری ہوتے ہیں جنہیں گوتم پانچ (۵) حصوں میں تقسیم کرتا ہے، یعنی: (۱) بیان (۲) ثبوت بیان (۳) ثابت شدہ عمومی قضیہ (۴) حقیقت کا ثبوت بیان سے تعلق اور (۵) نتیجہ۔

بظاہر یہ نظریات فلسفیانہ اصطلاحات اور منطقی توجیہات کا لبادہ اوڑھے نظر آتے ہیں جبکہ موضوع کے لحاظ سے یہاں بھی زیادہ اہمیت آتم (روح) اور سریر (جسم) کے تضاد اور ارتباط کو دی گئی ہے۔ آتما ایک جوہر ہے جو سریر سے منفرد و منفصل ہے۔ یہ ابدی اور دائمی عنصر زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہے۔ اس کی بنیادی صفت عقل یا علم ہے۔ مادہ شعور سے عاری ہے، اور شعور کی صفت فقط آتما کے لیے مخصوص ہے۔ جسم، آتما کی وجہ سے زندہ ہے۔ روح، حواس کو گیان کی روشنی سے مالا مال کرتی ہے۔ زندگی دراصل روح اور جسم کے ارتباط کا دوسرا نام ہے۔ روح کی نشوونما کے لیے حقیقی علم کی ضرورت ہوتی ہے جو مسلسل مطالعے اور فلسفیانہ مسائل پر پیہم

فکر سے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح حکمت و دانائی میں نکھار پیدا ہوتا ہے، حتیٰ کہ انسان ہر قسم کے دھوکے یا فریب (سراب) سے بچ کر اپنے اندر نادیدہ (UNSEEN) حقیقت کو پالیتا ہے۔

نیاے کے قدیمی نظریات میں "کرما" کی قوت اور ظہور ثانی (تناسخ) کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ یہاں خدا کا کوئی واضح تصور موجود نہیں۔ مادے اور روح کو ابدی حیثیت حاصل ہے۔ خدا، علت العلل اور نگہبان سے زیادہ اہمیت اور حقیقت کا حامل نہیں۔ وہ کسی شے کو نیستی سے ہستی میں نہیں لاتا بلکہ چیزوں کو نظم و ضبط اور قالب و صورت سے مزین کرتا ہے۔ بعدازاں فلسفہ نیاے میں خدا کو منفرد روح اور علیم و قدیر کے طور پر بھی پیش کیا گیا جہاں سے "و-شکا" سے اس کی مماثلت کا سراغ بھی ملتا ہے۔

فلسفہ "و-شکا" (VAISESIKA)

سنسکرت کا لفظ "ویش" و-شکا کا ماخذ ہے جس کے لغوی معنی ان خواص کے ہیں جو کسی خاص شے کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرتے ہیں۔ "و-شکا سوترا" کی مصنف کنادرا نے اس فلسفے کے بنیادی تصورات کو قلم بند کیا ہے۔ اس کے مطابق متغیر مادی دنیا جواہر کے ملاپ سے پیدا ہوئی جس میں وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ عقل کی مدد سے ہم بے ربط چیزوں کی تزئین و ترتیب کرتے ہیں۔ حقیقت کا معیار یہ ہے کہ جب موضوعِ فکر کا تعلق معروضی دنیا سے ہو تو حقیقت کا اظہار وجود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ جو شے "حقیقی" ہے، اس کا وجود بھی ہوگا اور اسے جاننا بھی ممکن ہوگا۔ جب ہماری اندرونی اور بیرونی دنیا میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

عقلی موشگافیاں اور مابعد الطبیعیاتی مفروضے "و-شکا" نظریات میں اتنی اہمیت کے حامل نہیں۔ ان کی توجہ زیادہ تر انسانی زندگی کے بنیادی مقاصد پر مرکوز رہی ہے۔ ان کا بنیادی مسئلہ یہ معلوم کرنا ہے کہ فطرت کی اساس اور ماہیت کیا ہے۔ ان کی نظر میں فلسفیانہ بصیرت کے عملی پہلو زیادہ اہم ہوتے ہیں، چنانچہ وہ تجربات کے تجزیے اور تحلیل و ترکیب پر زیادہ زور دیتے ہیں تاکہ اشیاء کی اصل حقیقت کو عقلی طور پر بیان کیا جاسکے۔

فلسفہ و-شکا مادی دنیا کو نو (۹) بنیادی جواہر (SUBSTANCES) میں تقسیم کرتا ہے یعنی آگ، پانی، ہوا، مٹی، زمان، مکان، روح اور نفس۔ یہ عناصر چیزوں کو وجود میں لانے کا سبب بنتے ہیں، اور ان سے آگے عقل اور ذہن کی رسائی ممکن نہیں۔ کنادرا نے زندگی کے بارے میں مغالطوں کو سادہ اور دلنشین پیرائے میں بے نقاب کیا ہے۔ اس کے خیال میں غیر مرئی طاقتیں

فکر سے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح حکمت و دانائی میں نکھار پیدا ہوتا ہے' حتیٰ کہ انسان ہر قسم کے دھوکے یا فریب (سراب) سے بچ کر اپنے اندر نادیدہ (UNSEEN) حقیقت کو پا لیتا ہے۔
نیاے کے قدیمی نظریات میں "کرما" کی قوت اور ظہور ثانی (تناسخ) کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ یہاں خدا کا کوئی واضح تصور موجود نہیں۔ مادے اور روح کو ابدی حیثیت حاصل ہے۔ خدا' علت العلل اور نگہبان سے زیادہ اہمیت اور حقیقت کا حامل نہیں۔ وہ کسی شے کو نیستی سے ہستی میں نہیں لاتا بلکہ چیزوں کو نظم و ضبط اور قالب و صورت سے مزین کرتا ہے۔ بعدازاں فلسفہ نیاے میں خدا کو منفرد روح اور علیم و قدیر کے طور پر بھی پیش کیا گیا جہاں سے "ویشکا" سے اس کی مماثلت کا سراغ بھی ملتا ہے۔

فلسفہ "ویشکا" (VAISESIKA)

سنسکرت کا لفظ "ویش" ویشکا کا ماخذ ہے جس کے لغوی معنی ان خواص کے ہیں جو کسی خاص شے کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرتے ہیں۔ "ویشکا سوترا" کی مصنف کنادرا نے اس فلسفے کے بنیادی تصورات کو قلم بند کیا ہے۔ اس کے مطابق متغیر مادی دنیا جواہر کے ملاپ سے پیدا ہوئی جس میں وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ عقل کی مدد سے ہم بے ربط چیزوں کی تزئین و ترتیب کرتے ہیں۔ حقیقت کا معیار یہ ہے کہ جب موضوعی فکر کا تعلق معروضی دنیا سے ہو تو حقیقت کا اظہار وجود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ جو شے "حقیقی" ہے' اس کا وجود بھی ہوگا اور اسے جاننا بھی ممکن ہوگا۔ جب ہماری اندرونی اور بیرونی دنیا میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔
عقلی موشگافیاں اور مابعد الطبیعیاتی مفروضے "ویشکا" نظریات میں اتنی اہمیت کے حامل نہیں۔ ان کی توجہ زیادہ تر انسانی زندگی کے بنیادی مقاصد پر مرکوز رہی ہے۔ ان کا بنیادی مسئلہ یہ معلوم کرنا ہے کہ فطرت کی اساس اور ماہیت کیا ہے۔ ان کی نظر میں فلسفیانہ بصیرت کے عملی پہلو زیادہ اہم ہوتے ہیں' چنانچہ وہ تجربات کے تجزیے اور تحلیل و ترکیب پر زیادہ زور دیتے ہیں تاکہ اشیاء کی اصل حقیقت کو عقلی طور پر بیان کیا جاسکے۔
فلسفہ ویشکا مادی دنیا کو آٹھ (۸) بنیادی جواہر (SUBSTANCES) میں تقسیم کرتا ہے یعنی آگ' پانی' ہوا' مٹی' زمان' مکان' روح اور نفس۔ یہ عناصر چیزوں کو وجود میں لانے کا سبب بنتے ہیں' اور ان سے آگے عقل اور ذہن کی رسائی ممکن نہیں۔ کنادرا نے زندگی کے بارے میں مغالطوں کو سادہ اور دلنشین پیرائے میں بے نقاب کیا ہے۔ اس کے خیال میں غیر مرئی طاقتیں

اثرانداز ہوتی ہیں۔ جو کثرت ہمیں بظاہر نظر آتی ہے' دراصل انہی آٹھ (۸) جواہر کے مختلف مظاہر ہیں۔ ان بنیادی حقائق کا ادراک ہمیں نجات (مکتی) کے حصول کی راہ دکھا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ سات پدارتھ (CATEGORIES) کا ذکر بھی ملتا ہے' یعنی گن (GUALITY) کرما (ACTION)' ویسہ (INDIVIDUALITY)' سمواپا (NECESSARY RELATION)' سامانیا (UNIVERSALS) ابھوا (NEGATION) اور دراویا SUBSTANCE

ویشکا فلسفے میں کائنات کی ساخت کو جواہر کے حوالے سے واضح کیا جاتا ہے۔ دنیا کی اساس ان معین پرمانو (ATONS) پر قائم کی گئی ہے جو غیر مرئی اور تقسیم ناپذیر ہیں۔ انہیں خود تو بقائے دوام حاصل ہے لیکن ان کے مجموعے کے بارے میں یہ کہنا ہے جو ہوگا۔ مان (MANAS) یا نفس کو بھی ایک نہایت معین پرمانو کے طور پر لیا جاتا ہے جس کی مدد سے ایک وقت میں محض ایک خیال (SENSATION) روح (SOUL) تک منتقل ہو سکتا ہے۔ بنیادی طور پر ویشکا ثنویت (DUALISM) کا فلسفہ پیش کرتا ہے جس میں جواہر (پرمانو) اور ارواح' دونوں کو دوام حاصل ہے۔

فلسفہ سانکھیہ (SANKHYA)

کپلا نامی ایک مصنف نے اپنی تحریر "تت سماس" میں فلسفہ سانکھیہ کے بنیادی افکار تحریر کیے ہیں۔ "لفظ سانکھیہ" سے مراد وہ علم ہے جو ہمیں روح اور مادے میں تمیز کرنا سکھاتا ہے۔ اس علم کی مدد سے مکتی (نجات) کا حصول ممکن ہو سکتا ہے۔ اس فلسفے کے مطابق اگر دکھ روح کا خاصہ ہے تو پھر روح کی تلاش عبث ہے' چنانچہ یہ بات طے شدہ ہے کہ روح مصائب سے مبرا اور بالاتر ہے۔ یہ محض جسم کی خصوصیات میں شامل ہیں۔ جسم اور روح کے قریبی تعلق کی بنا پر رنج والم پیدا ہوتے ہیں۔ جب ہمیں روح کی حقیقت کا علم ہو جاتا ہے تو اسیری کا اختتام اور مکتی (نجات) کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ روح کی نجات علم پر اور اسیری لاعلمی (اگیان) پر منحصر ہے۔ جسم اور روح میں تمیز کرنے والا علم روح کو ہمیشہ کے لیے مصائب سے آزاد کر دیتا ہے۔

حقیقت پسندانہ ثنویت (DUALISTIC REALISM) پر مبنی فلسفہ سانکھیہ مادے اور روح' دونوں کو بنیادی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے' لیکن اگر ہم خودی اور ذات کے حوالے سے دیکھیں تو اس میں کثرت جوہر (PLURALISM) کا زیادہ عمل دخل نظر آتا ہے جس کے مطابق روح ایک نہیں بلکہ متعدد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ فلسفہ ہر قسم کی وحدت سے انکار کرتا ہے خواہ وہ مادی ہو یا روحانی۔ کپلا کے خیال میں نہ صرف بھگوان کو ثابت کرنا ناممکن ہے بلکہ

اس کا غیر متحرک وجود اس متحرک دنیا کے خالق کے طور پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

فلسفہ سا نکھیہ کی بنیاد دو اصولوں پر قائم ہے۔ پہلا اصول پروشہ (PARUSA) یا آفاقی روح (PURE SPIRIT) کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جو برہمہ، وشنو، شیوا اور درگا سے مشابہ ہے۔ پروشہ ہی مادے میں زندگی کی روح پھونک کر شعور و آگہی کا سبب بنتی ہے۔ ارواح بے شمار ہیں جو خالص عقلی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہر روح غیر مرئی، آزاد، غیر مشروط اور لافانی ہے جو اظہار کے لیے مادے (MATTER) کی محتاج ہے۔ دوسرا اصول پراکرتی (PRAKRTI) یا بے جان مادے (LIFE- LESS MATTER) کا ہے اور اسی وجود اول سے اس مادی دنیا کی بنیاد پڑی۔ یہ ہمہ گیر وجود تین گنوں (GUNAS) کا مرکب ہے۔ پراکرتی کے یہ بندھن ستیہ (SATYA) یعنی سچ، رجس (RAJAS) یعنی فعالیت اور تمس (TAMAS) یعنی مدافعت پر مشتمل ہیں جو بالترتیب نفس کی پاکیزگی، جذبات کی فعالیت اور جہالت کی کثافتوں پر دلالت کرتے ہیں۔ ان گنوں کے توازن اور تناسب سے ہر مادی شے کے تشخص کا تعین ہوتا ہے، تاہم ان تین عناصر کا مکمل توازن ممکن نہیں اور کبھی ایک گن اور کبھی دوسرا غلبہ حاصل کرتا رہتا ہے، چنانچہ مادی دنیا ہر لحہ تغیر کا شکار ہے۔ انسان پیدا ہوتے ہی "پراکرتی" کے "چکر" میں الجھ جاتا ہے جس سے چھٹکارا "پروشہ" کے بغیر ممکن نہیں۔

فلسفہ سانکھیہ یہ نہیں بتاتا کہ جسم کا روح سے تعلق کیسے قائم ہوتا ہے، تاہم اس تعلق کو روح کی مدد سے ختم کرنے کا ذکر ملتا ہے جسے نجات یا مکتی (SALVATION) کا نام دیا گیا ہے۔ جب جسم فنا ہو جاتا ہے تو روح کو نجات مل جاتی ہے۔ اس فلسفے میں "روح" کو خودی یا ذات کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے جو حقیقی، ازلی اور ابدی حیثیت کی حامل ہوتی ہے۔ پروشہ یا روح کا مکمل ادراک انسان کو مادی وجود سے بالکل بے نیاز کر دیتا ہے حتیٰ کہ موت کے نتیجے میں مادی عناصر نیست و نابود ہو جاتے ہیں جبکہ روح، پراکرتی کے بندھنوں سے آزاد ہو کر بھی اپنا وجود قائم رکھتی ہے۔

فلسفہ "یوگ" (YOGA)

"یوگ" لغوی معنی "تعلق جوڑنے" یا "تعلق پیدا کرنے" کے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس سے مراد انفرادی روح اور آفاقی روح کا آپس میں ملاپ ہے۔ پتنجلی (PATANJALI) "یوگ سوتر" میں یوگا کا بنیادی مقصد ایسا علم قرار دیتا ہے جو پراکرتی سے آزادی دلوا سکے، اور یہ نجات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم جذبات اور خواہشات کو مغلوب کر کے مکمل سکون

حاصل نہ کرلیں۔ یہ فلسفہ اس قدر مقبول ہوا کہ ہندوستان کے علاوہ دوسرے ممالک میں بھی اس کے مذہبی اور معاشرتی اثرات مرتب ہوئے۔

فلسفہ سانکھیہ اور یوگ ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک نظری ہے دوسرا عملی' سانکھیہ آفاقی روح کو مرکز بناتا ہے جبکہ یوگ کا تعلق زیادہ تر انفرادی روح سے ہے۔ دراصل فلسفہ یوگ اپنی نظری بنیاد کے لیے سانکھیہ سے نظریہ علم (EPISTEMOLOGY) اور مابعدالطبیعیات (METAPHYSICS) مستعار لیتا ہے۔ دونوں فلسفوں میں روح حقیقی نقائص سے پاک اور غیر متغیر ہے لیکن جب مختلف صورتوں میں عقل کے آئینے سے منعکس ہوتی ہے تو متحرک نظر آتی ہے۔ اس کو وہ چاند اور آب رواں کی مثال سے واضح کرتے ہیں۔ جب چاند بہتے پانی میں منعکس ہوتا ہے تو تیزی سے متحرک نظر آتا ہے۔ جو تغیرات ظاہر ہوتے ہیں' انہیں ذہنی کیفیات کا نام دیا جاتا ہے۔ ان میں شناخت' فریب نظر' تصور و خیال' غفلت' غنودگی اور حافظہ وغیرہ شامل ہیں۔

استغراق کے منضبط قواعد و ضوابط کی تشکیل کو یوگا کہتے ہیں جس کے معنی "ضبط نفس" کے ہیں۔ یہ حواس اور ذہنی افعال کو دبا کر روح کی خود آگاہی میں سہولت پیدا کرتا ہے۔ اس فلسفے میں جسمانی صحت' فکر کی پاکیزگی' تفکر' توجہ اور مراقبہ یوگا مشقوں کے بنیادی عناصر میں سے ہیں۔ ان مشقوں سے اعضاء روح کے تابع ہو جاتے ہیں اور ایک اعلیٰ سطح پر مکمل خود سپردگی کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ دراصل یوگا مشقوں کے دوران توجہ کا مرکز ایسی ذات یا نقطہ ہونا چاہیے جو لطیف' کامل اور نقائص سے پاک ہو۔۔ یوگی (YOGI) کا ارادہ مضبوط اور خالص ہونا چاہیے۔ فکر کی ان مشقوں کے لیے ایک کامل راہنما کی ضرورت ہوتی ہے۔ یوگا مشقوں کے مندرجہ ذیل مراحل ہیں:

۱۔ یام (YAMA) یعنی ممنوع چیزوں سے پرہیز اس کے تحت اہنسا (بے آزاری)' ستیہ (سچائی' استیہ (دوسروں کے حقوق کا لحاظ) اور برہما چاریہ (سوالی پن سے نجات) جیسے متعلقات کو اہمیت حاصل ہے۔

۲۔ نیام (NYAMA) یعنی ظاہری و باطنی پاکیزگی۔ غلط اور ناقص افکار سے پرہیز۔

۳۔ آسن (AASANA) یعنی صحیح نشست جو استغراق کے لیے لازمی ہے۔

۴۔ پرانایام (PRANA YAM) یعنی سانس روکنے (دم کشی) کی کٹھن مشق جس کے بعد بھی مراقبے کی منزل پر پہنچا جاسکتا ہے۔

۵- پرتی ہارا (PRATY HARA) یعنی حواس خمسہ پر کنٹرول تاکہ خارجی عناصر کی مداخلت سے بچا جاسکے۔

۶- دھارن (DHARANA) یعنی توجہ مرکوز کرنا۔ (ارتکاز کے لیے کسی بیرونی مرکزے کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔)

۷- دھیان (DHIANA) یعنی مراقبہ یا فکری ارتکاز۔ ایسی ذہنی کیفیت جس میں خارجی اور داخلی عوامل کی ہر قسم کی مداخلت ختم ہو جاتی ہے۔

۸- سمادھی (SAMADHI) یعنی اپنی ذات کا احساس و ادراک باقی نہ رہنا اور یوگی کا اپنی ذات سے بیگانہ ہو کر خدا کی ذات میں مستغرق ہو جانا۔

"یوگ" ایک عملی فلسفہ ہے جس کا مقصد انسان کو مادی اور روحانی آلودگیوں سے نجات دلانا ہے تاکہ وہ حقیقت مطلقہ تک پہنچ سکے' اور یہ اس وقت ممکن نہیں جب تک انسان اپنے نفس کو زیر نہ کرلے۔ اس مقصد کے لیے یوگا کی مشقوں کا ایک نظام وضع کیا گیا جو مختلف شکلوں میں آج بھی دنیا کے بہت سے ممالک میں مروج و مستعمل ہے۔

فلسفہ میمانسا پروا (MIMANSA-PURVA)

فلسفہ میمانسا میں ویدوں کے بعض قدیم نظریات کی عقلی توجیہہ کی کوشش کی گئی ہے۔ "میمانسا" کے لغوی معنی سوچنے یا تحقیق کرنے کے ہیں۔ اصطلاحی مفہوم میں یہ فکری کاوش ویدوں کے بارے میں تحقیق سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ فلسفہ ویدوں کو الوہی اور آفاقی مرتبہ تفویض کرتے ہوئے انہیں ہر قسم کے نظری ضعف سے عاری' مکمل اور دائمی روحانی نسخے قرار دیتا ہے۔

"میمانسا پروا" کائنات کو قائم و دائم قرار دیتا ہے جو نہ تو فنا ہوگی اور نہ اسے دوبارہ تخلیق کیا جاسکتا ہے۔ اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں: (ا) وہ افعال جو ویدوں کے احکامات کی بجا آوری میں سرانجام دیے جائیں' مثلاً قربانی' جس سے انسان سورگ (بہشت) کا استحقاق حاصل کرلیتا ہے۔ (۲) ایسے اعمال جو ویدوں کی تعلیمات میں ممنوع قرار دیے گئے ہیں اور اگلے جنم میں رنج و الم اور دکھ درد پر منتج ہوتے ہیں۔ انسان کے وجود کا جواز اس کے اعمال میں مضمر ہے۔ عمل کے بغیر علم لاحاصل اور حصول راحت محال ہے حتیٰ کہ انسان کے لیے اپنے نصب العین کو پالینا بھی ممکن نہیں رہتا۔ تمام اعمال و افعال پر دو قسم کے اثرات مرتب ہوتے ہیں' ایک داخلی--- دوسرے خارجی۔ داخلی اثرات ابدی ہوتے ہیں جبکہ خارجی اثرات وقتی اور عارضی۔ انسانی زندگی

کا مقصد مکتی (SALVATION) کا حصول ہے۔ نجات محض علم کی بنا پر نہیں ملتی۔ اس کے لیے لازم ہے کہ روح اپنی صلاحیتوں کے ممکنات کو' عملی شکل میں' حقیقت کے روپ میں بدل دے۔ "میمانسا" کا رجحان فلسفیانہ موشگافیوں کے بجائے زندگی کے عملی اور اخلاقی پہلوؤں کی طرف زیادہ ہے۔ اسی وجہ سے وید کے حوالے سے یہاں اعمال کی جزا کا ذکر بھی بار بار ملتا ہے۔ اس نظریے کے پیرو کار ایک بھگوان میں یقین نہیں رکھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارواح لاتعداد ہیں جن کا وجود ازلی اور ابدی ہے۔ وہ اس قانون کو دوامی مانتے ہیں جو کائنات میں جاری و ساری ہے' چنانچہ وید کے احکام کی تعمیل ہمارا فرض ہے' نتیجہ خواہ کچھ بھی ہو۔

"میمانسا پروا" کے افکار و نظریات دیگر ہندو فلسفوں سے مستعار لیے گئے ہیں۔ یہاں حقیقت مطلقہ' روح اور مادے جیسے مابعد الطبیعیاتی تصورات کا فلسفیانہ تجزیہ پیش کرنے کے بجائے ان کے درمیان وجہ مشترک تلاش کی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "میمانسا" کے نظریات کی تشریح کے لیے دوسرے مکاتب فکر کا حوالہ تلاش کرنا پڑتا ہے۔ اچھے افعال اور نیک اعمال کے متعلق اس کے افکار "نیائے" اور "وی‌شیکا" سے ماخوذ ہیں جبکہ شعور کے ارتکاز کے بغیر افعال و اعمال کی لغویت اور بے معنویت کا تصور فلسفہ "سانکھیہ" اور "یوگا" سے اخذ کیا گیا ہے' تاہم یہ بات قابل غور ہے کہ میمانسا صرف انہی افکار کو قبول کرتا ہے جو اس کے خصوصی مقاصد کے حصول کے لیے مددگار ہوں' فلسفہ "میمانسا" کی اہمیت اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ آج بھی ہندوؤں کی روزمرہ زندگی پر اس کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں۔

فلسفہ "ویدانت" (VEDANTA- SUTRAS)

ویدانت (VEDANTA) کے لغوی معنی "وید کا آخری حصہ" کے ہیں۔ یہ ان عقائد اور نظریات پر مبنی ہے جو ویدوں (VEDAS) کے آخری ابواب میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس فلسفے کی اہم کتاب "برہمہ سوتر" (BRAHMA SUTRAS) عموماً بدریانہ (BADARA YANA) کے نام سے منسوب کی جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے مصنفین مختلف اوقات میں اس کی تالیف و تصنیف میں شریک رہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ کتاب عیسوی دور کے اوائل میں لکھی گئی۔ شنکراچاریہ ۸۰۰ عیسوی کا شمار دنیا کے عظیم حکماء میں ہوتا ہے۔ اس نے دس (۱۰) اپنشدوں' بھگوت گیتا اور برہم سوتر کی شرحیں لکھیں ہیں۔ شنکر' علم (ودیا) کی دو اقسام کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) نرگن (بغیر صفات کے' مطلق یا مابعد الطبیعیاتی علم) جسے صرف بعض گنے چنے لوگ ہی حاصل کرسکتے ہیں۔ (۲) سوگن (اضافی علم یا کم درجے کا علم) ان لوگوں کے لیے ہے جو صرف

مادی حواسوں سے کسی چیز کو سمجھ سکتے ہیں۔ شنکر اچاریہ نے وید کی تعلیمات کو اس ارفع علم کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے جس میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے اور فرد محسوس کرتا ہے کہ وہ خود برہمہ ہے۔ اس کے برعکس اس مادی دنیا یا مایا جو بظاہر نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں ''نہیں" ہے' کے علم کو اودیا کہتے ہیں۔

بدریانہ کا دعویٰ ہے کہ عقل انسانی حقیقت مطلقہ (برہمہ) کا احاطہ نہیں کرسکتی۔ برہمہ کو ہم صرف وجدان ہی کے ذریعے جان سکتے ہیں۔ کوئی منطقی استدلال یا فلسفیانہ اصول ہماری راہنمائی نہیں کرسکتا۔ عقل کی مدد سے ہم دنیا کے مسائل کا حل تو تلاش کر لیتے ہیں لیکن ماورا کی سطح پر برہمہ کی حقیقت عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہاں وجدانی یا شروتی علم ہی کارگر ہوسکتا ہے۔

فلسفہ "ویدانت" کا بنیادی مسئلہ برہمہ (خدا) جیو آتما (روح) اور مایا (کائنات) کے آپس میں تعلق کا مسئلہ ہے۔ برہمہ ایک ازلی حقیقت ہے جس سے کائنات کا ظہور و صدور ہوا ہے۔ یہ حقیقت واجب الوجود ہے اور صرف یہی ہستی "ست" (الحق) ہے۔ ازلی' ابدی اور محیط کل ہے۔ کوئی شے ایسی نہیں جس کی بنیاد برہمہ نہ ہو۔ کائنات حقیقت نہیں لیکن وہ معدوم بھی نہیں۔ کائنات بظاہر نظر آتی ہے لیکن اس کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ یہ حواس سے تو محسوس ہوتی ہے لیکن حقیقت میں یہ "موجود" نہیں بلکہ "موہوم" (فریب نظر) ہے۔ شنکر اچاریہ کے خیال میں یہ اسی طرح ہے کہ اندھیرے میں رسی کو سانپ سمجھ لیا جائے۔ اس طرح انسان کم علمی کی وجہ سے جسے کائنات سمجھ رہا ہوتا ہے' وہ دراصل برہمہ کا مظہر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس آتما (روح) فریب نظر نہیں بلکہ خود برہمہ ہے۔ وہ صرف ایادھی (تعین کی خاطر) برہمہ سے علیحدہ نظر آتی ہے۔ یہ پردہ بھی کم علمی کا رہین منت ہے کہ انسان اپنی ذات کو غیر حق سمجھنے لگتا ہے۔ جہالت کے اس پردے کو دور کرنے کے لیے شنکر اچاریہ دو طریقے بیان کرتا ہے:

۱۔ ویراگ۔ ان باتوں سے پرہیز جو انسان کو خدا سے غافل کر دیں۔

۲۔ تزکیہ نفس

نفس کی تربیت کے تین مراحل ہیں:

ا۔ مرشد کامل کی صحبت (ب) ذکر و فکر (ج) دھیان یا مراقبہ۔

اودیا (جہالت) کو دور کرنے کا یہ لائحہ عمل انسان کی ذاتی اور معاشرتی زندگی پر حاوی ہے جس میں مادی لذتوں سے کنارہ کشی' سکون قلب' یکسوئی اور ذوق یقین سے لے کر نفس کی تربیت کے تمام مراحل کو عبور کرنا لازمی قرار پاتا ہے۔ آخر کار جب کوئی فرد ذات حقیق کا مشاہدہ کرلیتا

ہے تو "جیون مکت" ہو جاتا ہے اور اسے حقیقی مکتی (آزادی) مل جاتی ہے۔

برہمہ کی دید حقیقی سکون و انبساط کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں وہ مختلف دنیاوی حدود و قیود' احتیاجات اور خوف و تردد سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس سطح پر برہمہ کا شاہد خود برہمہ بن جاتا ہے اور اس کی نظر میں ہر شے برہمہ کا مظہر ہوتی ہے۔ فنائے خودی میں انسان اپنے اصلی جوہر سے محروم نہیں ہوتا بلکہ کثافتوں اور آلودگیوں سے مبرا ہو کر نجات (مکتی) حاصل کرتا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ابتدائی مراحل میں "یوگا" اور عبادت' اور اس کے بعد فرد کی ذات سعی و عمل بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔

قرونِ وسطیٰ کا فکری پس منظر

گیتا کے عہد سے لے کر شری شنکر اچاریہ کے دور تک' ہندوستان کے فلسفے پر ابتدائی ہندو فکر کا رنگ غالب نظر آتا ہے۔ ۸۰۰ عیسوی کے بعد آنے والے اکثر ہندو مفکرین اور مذہبی پیشواؤں کے نظریات پر اسلامی تعلیمات کی گہری چھاپ ہے۔ یہ وہی دور ہے جس کے بارے میں ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کہا کہ "آٹھویں صدی عیسوی میں ہندو فلسفہ زوال کی جانب گامزن تھا اور اس میں کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا۔" اس صدی کے آخری سرے تک فکری اور معاشرتی سطح پر اسلامی تعلیمات اور مقامی عقائد کا باہم ٹکراؤ شروع ہو چکا تھا اور مسلمانوں کی تبلیغی اور تجارتی جماعتوں نے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں کام شروع کر دیا تھا۔ مسلمان سپہ سالار محمد بن قاسم نے ۷۱۲ء میں اور محمود غزنوی نے دسویں صدی عیسوی میں ہندوستان پر حملوں اور فتوحات کا سلسلہ شروع کیا جو بالآخر سترھویں صدی میں ایک عظیم الشان اسلامی مملکت' سلطنت مغلیہ کے قیام کی صورت میں بام عروج پر پہنچا۔ اس ہزار سالہ ہندو۔ مسلم قرابت اور اتصال نے دور رس اثرات مرتب کیے' خصوصاً خدا کی وحدانیت اور بنی نوع انسان کے عالمگیر بھائی چارے کی اسلامی روایت نے ہندوؤں کے بت پرستی اور ذات پات کے نظام کو بری طرح متاثر کیا' چنانچہ شنکر اچاریہ (SANKARA)' راما نوج (RAMANUJA) جو ۱۰۶۱ء میں پیدا ہوا' راما نندہ (RAMANANDA) جو پندرھویں صدی عیسوی کا ایک اہم مفکر تھا' بھگت کبیر ۱۴۴۰ء - ۱۵۳۸ء اور نانک ۱۴۶۹ء - ۱۵۳۸ء اور دوسرے بہت سے اکابرین اسلامی نظریات کے زیر اثر آئے' اور شعوری یا غیر شعوری طور پر' اپنے افکار و عقائد میں' ان کا اسلام کی طرف ایک واضح جھکاؤ نظر آتا ہے۔

"سکھ" فلسفہ

"سکھ" فلسفہ اسلامی نظریات' عقائد اور افعال' اور قدیم ہندو فکر اور ویدوں کی تعلیمات کے باہم امتزاج سے وجود میں آیا۔ ایک طرف تو اس میں خدا کی وحدانیت پر خصوصی زور دیا گیا ہے اور دوسری طرف ہندو فکر سے اخذ کردہ اصطلاحات و تصورات کا وافر استعمال نظر آتا ہے۔ "آواگون" کی ایک خاص تشریح سے بھی یہاں اتفاق کیا گیا ہے لیکن زندگی کے بارے میں ایک مثبت رویہ اور بت پرستی اور ذات پات کے نظام کے خلاف اس کا ردعمل' روایتی ہندومت اور سکھ مذہب کے درمیان ایک واضح تفاوت کو ظاہر کرتے ہیں۔

"گرو نانک" کی منظوم کتاب "گرو بانی" (GURUBANI) سکھ مذہب کی بنیادی کتاب ہے۔ بعد میں آنے والے نو (۹) گرو اس کی تشریح و تاویل کرتے ہیں۔ گروگوبند سنگھ ۱۶۶۶ء۔۱۷۰۸ء اس مکتبہ فکر کے آخری گرو سمجھے جاتے ہیں۔ سکھوں کی اکثر مذہبی کتب بشمول "گرنتھ صاحب" میں فکرو نظر کا اظہار شعری زبان میں کیا گیا ہے اور ان کے فلسفیانہ اور مذہبی افکار کی بنیاد بھی منطق کی جگہ شعری زود فہمی اور الہامی بصیرت پر قائم کی گئی ہے۔ گرونانک کی فکر میں فلسفہ' مذہب اور اخلاقیات آپس میں ملے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم' حقیقت' خدا اور خیر کو ایک ہی وحدت کے مختلف پرتو سمجھتا ہے۔ ست (SAT) یعنی حقیقت' ست نام (SAT-NAM) یعنی خدا اور ست اکار (SAT-ACAR) یعنی اچھے اعمال (خیر) آپس میں مربوط و مبسوط ہیں۔ "نانک" اعمال کی اچھائی یا قدر (VALUE) کے حوالے سے نیک اعمال کو حقیقت (TRUTH) سے بھی ارفع سمجھتا ہے۔

سکھ مفکرین' دیوتاؤں کی کثرت کے بجائے خدائے واحد پر یقین رکھتے تھے۔ گرونانک کے نزدیک کائنات میں موجود' عیاں اور نہاں' تمام چیزوں کا خالق خدا ہے۔ اسے تخلیق کے عمل میں کسی وسیلے کی ضرورت نہیں۔ پراکرتی' مایا' گن' دیوی' دیوتا سب خدا کے حکم سے وجود میں آئے ہیں' اور وہ خود واجب الوجود اور قائم بالذات ہے۔ شر کے وجود کے بارے میں مختلف النوع آراء پیش کی گئی ہیں اور خیر و شر کے علیحدہ علیحدہ کرتار (CREATORS) متصور کرتے ہوئے خیر کے خالق' خدا کو شر کے خالق' شیطان پر حاوی قرار دیا گیا ہے۔ بعض شارحین شر کو مایا یا التباس و سراب قرار دیتے ہوئے اسے "لاوجود" کہتے ہیں۔ شر کو خیر کی راہ میں رکاوٹ کے طور پر انسان کے روحانی ارتقاء و استقامت کا ذریعہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ توجیہات سکھوں کے نظریہ خدا کے بنیادی تاروپود کو متاثر نہیں کرتیں۔ وہ موجود و ماورا مطلق کے' وجود حقیقی ہونے کے بارے میں کسی تشکیک کا شکار نہیں ہوتے۔ سکھ عقیدے کے مطابق خدانے اپنی قدرت

سے انسان اور کائنات کی تخلیق کی ہے— اور حقیقت اولیٰ کا ادراک ہی انسانی زندگی کا منتہائے مقصود ہے۔

سکھ عقیدے کے مطابق خدا تعالیٰ تخلیق کے ذریعے ارادے کا اظہار کرتا ہے۔ تمام چیزیں اس کے "حکم" سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدائی حکم کو الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ کوئی نہیں جانتا کہ کائنات کب اور کیسے پیدا ہوئی' اور نہ ہی اس کی تخلیق کے وقت کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ کچھ مفکرین مادے کے وجود کا انکار کرتے ہیں لیکن سکھ گرو اسے حقیقی اور متغیر تصور کرتے ہیں۔ اس کا خالق خود حقیقی ہے اور وہ حقیقی چیزوں کی تخلیق کرتا ہے۔ تمام اشیاء کی تخلیق کا کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ انسان کی اپنی تخلیق کا مقصد اس وقت معلوم ہوتا ہے جب وہ اپنی خودی (I-AM NESS) کو ختم کر کے حقیقت اولیٰ میں گم ہو جاتا ہے۔

انفرادی شخصیت کے بارے میں سکھ فلسفی خصوصاً وی یوگ (VIYOGA) یعنی انفعال (SEPATION) اور سم یوگا (SAMYOGA) یعنی وصال (UNION) کے حوالوں سے بات کرتے ہیں۔ خودی کے تحفظ کی کوشش میں علیحدگی کا عمل حرص' لالچ اور کشمکش میں مبتلا کر دیتا ہے اور انسان "میرا" (MINE) کی حفاظت کرتے کرتے "کیا" کے حصار میں پھنس جاتا ہے۔ وہ یہ بھول جاتا ہے کہ خودی (EGO) یا انفرادی شخصیت خدا کی "بحر بے کراں ذات" میں ایک بلبلے کے مانند ہے۔ یہ انفرادی شخصیات (EGOS) ایک ہی خدا کے نور سے منور ہیں۔ اس حقیقت تک رسائی کا عمل "سم یوگا" کہلاتا ہے اور یہی بنی نوع انسان کا مقصد اعلیٰ ہے۔

زندگانی کا دائرہ "وی یوگا" سے "سم یوگا" کی طرف ایک سفر کے مانند ہے جس میں منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے "گرو" کی رہنمائی ازحد ضروری ہے۔ ہماری روح قانون کرم کے طابع ہے اور آواگون سے نجات کے لیے گرو پر مکمل اعتماد اور اس کی پیروی اور اطاعت شعاری کے ذریعے انسان کے لیے اپنی خودی (انا) سے نجات حاصل کرنا لازم ہے۔ وہی شخص قرب الٰہی کے حصول میں کامیاب ہوتا ہے جو کسی بدلے یا معاوضے کی خواہش کے بغیر گرو کی رہنمائی میں اپنے ذہن اور روح کو ہری (HARI) یعنی خدا کی ذات پر مرکوز کر دیتا ہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے سکھ مذہب میں یقین' ارتکاز توجہ' ذہنی سکون اور آفاقی محبت کے تصورات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان خواص کے حصول کے لیے انسان کو ست سنگ (SAT-SANG) یعنی راست بازوں کی صحبت' کیرتن (KIRTANA) کے سماع اور ذکر سے بڑی مدد مل سکتی ہے' اور بالآخر وہ "سم یوگ" حاصل کر لیتا ہے۔ اس مقام پر انسان رنج اور خوشی' نیکی اور بدی کی سطح سے اوپر

چلا جاتا ہے جہاں سکون اور آنند کی کیفیت کاملہ کا دور دورہ ہوتا ہے اور جسے بیان کرنا الفاظ کے حیطہ اختیار میں نہیں۔ ایسی کیفیت کو وہی محسوس کرسکتا ہے جس پر یہ وارد ہوئی ہو۔

عصر جدیت کا ہندو فلسفہ

فلسفہ ہندو کا ازمنہ وسطیٰ سے عصر جدید تک سفر' اسلامی غلبے اور مغربی تسلط کے آغاز کی وجہ سے' مقامی تناظر میں نامساعد سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ اسلامی فکر نے ہندوستان میں مذہب اور فلسفے کو بلاشبہ ایک مثبت سوچ سے متعارف کرایا۔ اسی طرح دوسرے بیرونی عوامل نے بھی ہندومت کے جامد' فرسودہ اور منفی نظام فکر میں جدت پسندی کا عنصر شامل کر کے ایک محرک کا کام کیا۔ جدید ذرائع ابلاغ اور تعلیمی سہولتوں کے فروغ نے ہندو معاشرے میں صدیوں سے رائج ذات پات اور ستی (SATI) جیسی ظالمانہ رسوم و رواج کا زور توڑنے میں مدد کی۔ انہی اثرات کے تحت ہندوستان میں کئی فکری تحریکوں نے جنم لیا جن کا مقصد مذہبی' سماجی اور معاشی اصلاح تھا۔ ان میں رام موہن رائے ۱۷۷۲ء -۱۸۸۳ء کی برہمہ سماج (BRAHMA-SAMAJ) اور سوامی دیانندا سرسوتی (۱۸۸۳-۱۹۲۴ء) کی آریہ سماج (ARYA SMAJ) زیادہ مشہور ہیں۔

عصر جدید کے فکری تناظر میں ایک طرف موہن رائے اور سرسوتی' اسلام اور عیسائیت کے زیر اثر اصلاح احوال کی کوششوں میں مصروف نظر آتے ہیں تو دوسری طرف رام کرشن (RAMA KRISHNA ۱۸۳۴-۱۸۸۶ء) مختلف مذاہب کی مشترکہ بنیاد کو قدیم وید کے حقیقت واحد کے تصور میں تلاش کرتا ہے۔ اسے کامل یقین تھا کہ تمام مذاہب ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اس کی ذاتی زندگی اسلام اور عیسائیت' دونوں سے متاثر ہوئی اور شنکر کے غیر ثنویہ (NON-DUALIST) ویدانت میں اسے زیادہ سچائی کا احساس ہوا۔ بعد کے دور میں' گاندھی (۱۸۶۹- ۱۹۴۸ء) کے فلسفے میں مذہب اور سیاست کا ملاپ' ترک دنیا اور عدم تشدد کے حوالے سے ہوا اور اسے عوام الناس میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ تاہم ذات پات اور چھوتوں کے بارے میں اس کے نظریات اسے بھی ہندوستان کی اصلاحی تحریکوں کے قریب لے آتے ہیں۔ اسی دور میں شری آرو بندو ۱۸۷۲- ۱۹۵۰ء (SIR AURTOBINDO) نے ایک نئے طرز کے محتوی اور مرکب یوگا (INTEGRAL YOGA) کی طرح ڈالی جس میں خارجی اور داخلی تفکر ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اس کی فکر میں مادی دنیا کی نفی کا کوئی تصور موجود نہیں اور اس کا ارتقائی نظریہ جدید سائنس کے ساتھ ہندو عقائد کے سمجھوتے کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔

عصر حاضر کی ہندوستانی فکر میں ٹیگور (RABINDRNMATH TAGORE) کو ایک اہم

مقام حاصل ہے۔ اگرچہ وہ بنیادی طور پر ایک شاعر تھا' لیکن اس نے زندگی کے بارے میں ایک مربوط نظریہ پیش کیا۔ وہ جوہر کی وحدت میں یقین رکھتا تھا۔ اس کی نظر میں یہ دنیا حقیقی وجود کی حامل ہے اور محض مایا یا خیالی پیکر نہیں۔ خدا اپنی تخلیق کے ذریعے اپنی ہستی کا اظہار کرتا ہے۔ ظاہری افراتفری اور تصادم کے پس پردہ خدا کے تخلیقی فعل کا حسن اور ہم آہنگی کار فرما ہیں۔ ٹیگو کا مختار کامل (ABSOLUTE) کا تصور ایک فرد اعلیٰ کے نمونے پر وضع کیا گیا ہے جس میں ذاتی تشخص ایک اہم حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ تخلیق کے عمل میں خدا کی ذات خود مصروف کار ہوتی ہے اور ایک محدود ہستی کے طور پر انسان کے لیے خدا کو غیر شخصی شکل میں سمجھنا ممکن نہیں۔

ٹیگور کے علاوہ ڈاکٹر بھگوان داس' پروفیسر بھٹہ چاریہ اور ڈاکٹر رادھا کرشنن ہندوستان کے معاصر مفکرین میں امتیازی مقام رکھتے ہیں۔ عمومی سطح پر ان کا فلسفہ شنکر کے نظریات کی تردید' تشریح یا تائید کرتا نظر آتا ہے۔ رادھا کرشنن کے فکر میں شنکر اور راما نوج کے نظریات کا امتزاج ملتا ہے لیکن شنکر کے دوسرے مقلدین کے برعکس وہ دنیا کو مایا یا غیر حقیقی تصور نہیں کرتا۔ وہ ایک اجتماعی نجات یا سرواُمکتی (SARVA- MUKTI) کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ رادھا کرشنن کے خیال میں خدا' انسان کے وسیلے سے دنیا میں بہتری پیدا کرتا ہے اور جب تک تمام انسان ''مکتی'' کے ذریعے حقیقت مطلقہ میں مدغم نہیں ہو جاتے' یہ دنیا قائم رہے گی۔

انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں انگریز تسلط کے دوران عموماً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جدید مغربی تصورات پڑھے لکھے ہندوؤں کو دیومالائی مذہبی روایات سے دور لے جائیں گے۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندو مت قدیم توہمات اور جادوئی ٹونکوں سے معمور تھا۔ ذات پات' بت پرستی اور مذہبی پیشواؤں کی ریشہ دوانیاں دراصل ایک رجعت پسندانہ سوچ کی نشاندہی کرتی ہیں' لیکن اس کے باوجود شنکر' راما نوج' گاندھی اور رادھا کرشنن کی سوچ کے مثبت پہلوؤں کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم عصر جدید کی اصلاحی تحریکوں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا عبث ہوگا کہ جدید ہندو فکر نے اپنی اصل سے ناتا توڑ لیا ہے۔ اس کے برعکس عصر حاضر کے ہندو مفکرین بڑی سرگرمی سے اپنے قدیم مذہبی نظریات کی طرف لوٹ رہے ہیں۔ انگریزی زبان کی وساطت سے دور حاضر کا جو ہندو پیدا ہوا ہے' وہ بڑی سنجیدگی سے قدیم اپنشد اور ویدوں کے بنیادی تصورات اور عقائد کی دریافت اور کھوج کے علاوہ ان کی تطہیر و تبلیغ میں بھی مصروف نظر آتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہندو مذہب اپنے اندر مختلف مذہبی عقائد اور عقلی تضادات کو سمونے کی بڑی گنجائش رکھتا ہے

لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ کم از کم عصر حاضر میں اس نے اپنا فکری تشخص قائم رکھا ہے خواہ اس کی بنیادیں غیر عقلی اور غیر منطقی مفروضوں پر قائم ہیں۔ حتیٰ کہ راما کرشن کا ویدانتی کا فلسفہ' سری آرو بندو کا ارتقائی مذہب اور کئی دوسری جدید ہندو تحریکیں دوسرے ملکوں کو برآمد کر دی گئی ہیں اور وہاں قدیم ہندو عقائد کے ترجمان یہ نظریات' ہندو فلسفے کی ترویج میں کامیابی سے مصروف عمل ہیں۔

٭٭٭

اقبال---- وائلڈ اور فلسفہ وجودیت

شفیقہ اختر

انیسویں صدی میں وجودیت کو بہترین انداز میں پیش کرنے کا سہرا امریکی فلسفی وائٹلڈ کے سر ہے اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد کر کیگارڈ' کارل جسپرز' مارٹن ہیڈیگر اور مارسل کے فلسفہ وجودیت پر رکھی اور اپنے نظریات کے لیے ان کی مابعد الطبیعیات' عمرانیات' اخلاقیات اور نظریات علم کا مطالعہ کیا۔ تاکہ وہ ان کے نظریات کی خوبیوں اور خامیوں کو واضح کر کے ان کی صحیح قدر و قیمت متعین کر سکے اور مثبت فلسفیانہ اقدام کی طرف رہنمائی کر سکے۔

کر کیگارڈ کے فلسفہ وجودیت پر بحث کے دوران وہ کر کیگارڈ کو عقلی توجیہات اور تجزیے کا ماہر تسلیم کرتا ہے۔ کر کیگارڈ نے تجربے کے کئی نئے میدان دریافت کئے۔ قدیم فلسفے اور عیسائی تصورات کی روح سے متاثر ہو کر اس نے اس روایت کے کئی مبہم گوشے واشگاف کئے اور اس طرح ان کا اطلاق نئے سائنسی تصورات پر کرتے ہوئے جدید فلسفے کے کئی مغالطوں کو درست کیا۔ وہ فلسفیانہ حقائق کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے جس طرح کہ وہ مادی تصورات سے زیادہ محکم ہیں۔کر کیگارڈ نے وجودیت کے لیے ذہن تیار کیا۔ جسپرز اور ہیڈیگر کے نزدیک وجودیت محض تجربیت کا یکسر ردعمل ہے۔ اور ان کا فلسفہ عمرانیات اور اخلاقیات محض ظاہری علم الاشیاء پر محیط ہے اس کے برعکس وائٹلڈ نہ صرف وجودیت کی توجیہات سے اغماض برتتا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسا نظریہ وجودیت پیش کرتا ہے جس کی بنیاد ولیم جیمز کے فلسفے پر ہے۔ اس کے نزدیک ولیم جیمز وہ پہلا فلسفی ہے جس نے وجودیت کے ہر رخ پر بحث کی۔

وجودیت کا محور دراصل انسانی وجود اور اس کی صورت حال ہے اور اس کے بارے میں انسانی تجربات ہیں۔ مثلاً شعور' آگہی' احساس اور اس کی صورتیں' رویے' پشیمانی' انتخاب اور آزادی۔ اقبال بھی وائٹلڈ کی طرح اپنے فلسفہ و آگہی کی بنیاد ولیم جیمز کے فلسفے پر رکھتے ہیں کہ شعور جوئے خیال ہے۔ یعنی پیہم تغیرات کی آمد و شد جس کے شعور سے تسلسل کا احساس برابر قائم رہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "یہ ایک اصول ہے جو ہمارے احساسات و مدرکات کو باہم مجتمع رکھتا ہے اور حیات ذہنی کے مسلسل بہاؤ میں باہم ودگر گرہیں لگاتے ہوئے ان کا رشتہ ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیتا ہے۔" شعور اقبال کے نزدیک ایک وحدت ہے حیات ذہنی کی شرط

اول، مگر الگ الگ اجزا کا مجموعہ نہیں کہ ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں بلکہ ہمارے داخلی ادراکات اور محسوسات کا مطلب یہ ہے کہ خودی کا عمل جاری ہے اور یہ ایک رہنما توانائی کی مانند ان میں شامل رہتی ہے۔ اگر آپ مجھے جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ میرا رویہ کیا ہے میرے مقاصد کیا ہیں اور میری تمنائیں کیا ہیں:

تو کہ از نور خودی تابندۂ
گر خودی محکم کنی پایندۂ

جوہر نوریست اندر خاک تو
یک شعاعش جلوۂ ادراک تو

وائلڈ وجودیت کی اس شاہراہ کو جدیدیت سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک بھی آگہی اور رویوں کے سنجیدہ تجزیے مظہری مواد کو رفعت مہیا کرتے ہیں۔ اور ان کی بنیاد پر از سرنو عمرانیات تشکیل کی جاسکتی ہے۔ آگہی اور زمان و مکان کی مانند فرد کی آزادی بھی وجودیت کا ایک رخ ہے اور یہ عنوان ہے کہ اخلاقی عمل فلسفے کے لیے مرکزی ہے مگر فلاسفہ نے اسے نظرانداز کئے رکھا۔

وجودیت کی قدر و قیمت کو احترام کی نظر سے دیکھتے ہوئے وائلڈ اس کی خامیوں سے بھی آگاہ ہے۔ اس کا نقطۂ نظر ہائیڈیگر کے فلسفہ زماں اور فلسفہ تاریخ کے متعلق یہ ہے کہ اس کی بنیاد انسانی وجود کی مظہری چھان بین پر ہے۔ اس نے امریکی مابعدالطبیعیاتی سوسائٹی سے اپنے صدارتی خطبے میں کہا کہ یہ فلسفہ زماں اگرچہ انسانی تجربے کے ساتھ مبہم ہے لیکن اسے کوئی زمانے کے ساتھ مزید اضافت کی ضرورت ہے۔ ایسا کوئی بعد چہارم جو ایسا حسن ترتیب اور معروضیت تشکیل کرے جس میں تغیر و تبدل اپنی تمام تر جدت کے ساتھ رونما ہوسکے۔ وائلڈ کا خیال ہے کہ ہائیڈیگر کوئی زمان کے حاضر و ناظر بہاؤ کو نظرانداز کرتا ہے اور چند ایک نقاط پر وجود کی غیر مستند زمان کی حیثیت سے ترجمانی کرتا ہے۔

اقبال کا تصور زمان یہ ہے کہ کیا حقیقت زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات (مظہریت) سے ماوراء کارفرما ہے۔ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک 'دوران محض' یا 'مرور' ہے۔ بظاہر زمانے کی یہ تقسیم بندی تو وقت کے بہتے ہوئے دھارے کا ایک ٹکڑا ہے اور بس 'دوران' ایک تخلیقی حرکت ہے۔ جو مسلسل اپنے امکانات کو علیٰ وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے۔ یہ حرکت اس لیے نہیں کہ کسی منزل تک پہنچ جائے، یہ نہ ختم ہونے والی ہے۔ اس کا مقصد صرف اظہار ہے۔ کسی

شے کا حصول نہیں۔

اقبال کہتے ہیں "ہم زمانے کی حرکت کا تصور خط کشیدہ سے نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے۔ اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔"

علامہ اقبال نے عراقی کے تعدد زماں اور تعدد مکاں کی تائید کرتے ہوئے دو قسم کے زمان و مکاں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح ایک مشکل حل ہو جاتی ہے کہ الٰہی زمان ایک آن واحد ہے اور الٰہی مکان ایک وسعت موجود۔ اس طرح ارسطو کو جواب مل جاتا ہے کہ خدا عالم جزئیات نہیں ہو سکتا خدا کے علم میں ماضی' حال اور مستقبل کے امتیاز کے بغیر سب کچھ موجود ہے لیکن مسلم ذہن انائے عاقل اور انائے فاعل کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے۔ کیونکہ ایک طرف زمان الٰہی کا ایک دن ہے۔ جس کی مدت پانچ ہزار سال ہے اور دوسری طرف ایک آن واحد ہے جو معراج شریف میں ہوئی۔ اور یہ انائے عاقل زمان کا آن واحد ہے۔ تاہم اس سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

وائٹلڈ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وجودیوں نے وجود کو صرف انسانی وجود تک محدود کر دیا اور انہوں نے وجود کے دوسرے مظاہر کی طرف کم توجہ دی۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانکی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے' سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا کچھ نہیں' لہٰذا قدرت الٰہی کا یہ جوہر' چاہے اس کا درجہ پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت کے اظہار کا بھی اپنا اپنا درجہ ہے' بڑا یا چھوٹا اور ذات انسانی میں کمال کو پہنچتا ہے اور وائٹلڈ کی تنقید جوہریت اس نقطہ پر بھی محیط ہے کہ وجودیوں نے کوئی فلسفہ فطرت تدوین نہیں کیا۔ لیکن اقبال کے یہاں ایک مکمل فلسفہ فطرت دکھائی دیتا ہے :

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہو سکا' وہ تو کر

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

ہر بنائے کہنہ را بری کند
جملہ موجودات را سوہاں زند

جہان رنگ و بو گلدستہ ما
ز ما آزاد و ہم وابستہ ما

وائٹلڈ کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کے مابین ہیں۔ 'وجودی جوہریت' کے مطابق بھی ایک دوسرے سے مخالف ہیں یہاں تک کہ کبھی کبھار اس کی طرف سے مکمل طور پر غافل ہو جاتے ہیں۔ اقبال اپنے فلسفہ جوہریت اور وجودیت کی بنیاد وائٹلڈ کی طرح مذہب پر رکھتے ہیں۔

وجود کیا ہے' فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

بقول مشہور فلسفی لاک جوہر یہ ہے کہ حواس تربیت اور مزاولت سے توجہ' حافظہ' تقابل' جذبہ' خواہش اور ارادہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ تقابل سے جو بجز اصطفاف احساس کے کچھ نہیں' تصدیق' تفکر اور تجرید پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تفکر یا ایغو یا خودی انہیں احساسات کا مجموعہ ہے۔ خودی کی حقیقت قرآن مجید کے الفاظ میں یہ ہے "اے پیغمبرؐ آپ سے روح کے بارے میں استفسار کرتے ہیں' کہہ دیجئے کہ وہ میرے رب کے ارادے سے ہے" اور پھر یہ کہ "اسے مکمل طور پر متناسب و ہم آہنگ کیا اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تمہارے لیے باصرہ' سامعہ اور قلب بنایا اور جس وقت متناسب و ہم آہنگ ہو جائے تو اس کے واسطے سجدے میں گر پڑو۔"

جہاں تک نظریات علم کا تعلق ہے۔ وجودی صحیح نقطۂ نظر رکھتے ہیں کیونکہ وہ مکمل طور پر انسانی تجربات کی طرف متوجہ ہیں اور اس طرح غیر جانبدارانہ عقلیت کی حدود متعین کرتے ہیں جس سے وہ عقلیت کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔

اخلاقی نقطۂ نظر سے وائٹلڈ کے نزدیک وجودی 'انسانی آزادی' کی طرف متوجہ ہونے میں حق بجانب ہیں اور سائنسی تعین کے قانون کے خلاف ہیں۔ اقبال بھی اسی انسانی آزادی کے پرستار ہیں۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو' تابع ستارہ نہیں

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

نہ ہو نومید، نومیدی زوال علم و عرفاں ہے
امید مرد مومن ہے خدا کے راز دانوں میں

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گرے، خود شکنے خود نگرے پیدا شد

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی، جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے، نہ ناری ہے

ناچیز جہان مہ و پروین ترے آگے
وہ عالم مجبور ہے، تو عالم آزاد!

پستی فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے، تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

اس کے برعکس وجودیوں کا اختیار و آزادی، پر دباؤ اس قدر بڑھ جاتا ہے کہ وہ غیر حقیقی دور از قیاس اور ناقابل یقین ہو جاتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے ہاں وجودیت پر کیے جانے والے ہر اعتراض کا جواب مل جاتا ہے۔ اور اس طرح اقبال کا فلسفہ وجودیت اگرچہ مذہب کی روشنی میں لکھا گیا لیکن ہر لحاظ سے قابل ستائش ہے۔ ایسلے ہر یمیمیر کے اس انکشاف سے متاثر ہے کہ "عیسائی فلسفہ کبھی نہیں لکھا گیا" وائلڈ نے "انسانی آزادی اور تنظیم" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ جس میں یہ وضاحت کی کہ عیسائی مذہب اور فلسفہ کیا ہے۔ اور اس بات کی نشان دہی کی کہ یہ اخلاقی

اور سیاسی مسائل کے حل کے لیے کس طرح مد ومعاون ہو سکتا ہے۔ عقل اور عقیدہ کے درمیان تعلق و رابطہ کی وضاحت کے بعد عیسائیت کا ایک نیا فلسفہ پیش کیا۔ وہ عیسائیت کی پرانی اساطیر اور باطل عقیدوں سے منطقی نتائج اخذ کرنے کے بعد فکری ارتقاء کا خاکہ کھینچتا ہے۔ پرانے قصے قبائلی دنیا کی عکاسی کرتے ہیں۔ فرد کو گروہ میں ضم کر کے مذہبی رسوم میں تغیر کو منجمند کرتے ہیں اور اگر عقلی طور پر ان کی چھان بین کی جائے تو ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اگر وجود اور تقدیر کے متعلق سوالات کا جواب بھی پرانے اساطیر میں ہے تو نتیجتاً" خطرہ اور اجنبیت کے احساسات جنم لیتے ہیں۔ اس طرح ایک امید افزا صورت حال پیدا ہو جاتی ہے جس پر ایک مکمل علم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے اس طرح عیسائی غناسیت جنم لیتی ہے جو عین ممکن ہے کہ قبائلی دنیا کی بنیادیں اکھاڑ دے اور متصادم انفرادی تجربات کے مختلف تناظر کو متحد تو کر دے' لیکن داخلیت کو نظرانداز کر کے داخلی پرلطف تجربے سے محروم رہے گی اور عیسائیت مختلف مباحث کا شکار ہو کر اپنا آپ کھو بیٹھے گی اور اقبال رومی سے متفق ہیں۔

من دل اندر راہ جاں انداختم
غلغلے اندر جہاں انداختم
من ز قرآں برگزیدم مغز را
پوست را پیش سگاں انداختم
جبہ و دستار و علم و قیل و قال
جملہ در آب رواں انداختم
از کمان شوق' تیر معرفت
راست کردہ بر نشان انداختم

اسلام کی بنیاد وجدان والہام ہے۔ جو سراسر داخلی تجربہ ہے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ)

وائلڈ کا خیال ہے کہ عیسائی مذہب چاہے اساطیری ہو یا عقلی انسان کی بلند تر ماورائیت کی طرف محبت کا اظہار ہے۔ یہ پراسراریت کا احساس انسان کو مادی دنیا کے ساتھ مڈبھیڑ میں ہوتا ہے عیسائیت کا مرکزی نقطہ انسان ہے اور یہ ذاتی عقیدے' نیابت اور رجوع اللہ کے امکانات کی وضاحت کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود عیسائیت اپنا فلسفہ تشکیل دینے میں ناکام رہی ہے۔

وائلڈ کا مشورہ ہے کہ عقل اور عقیدہ کے درمیان رشتہ کو از سر نو ہم آہنگ کرنا چاہیے۔ وائلڈ لکھتا ہے کہ "محراب کے دو کناروں کی مانند عقل اور عقیدہ ایک دوسرے کے ساتھ

متوسل ہیں لیکن خود مختار عقل کی کارروائی محض شہادت پر مبنی ہے اور سائنس تخلیق کرتی ہے جبکہ فلسفہ سائنس کی پیش رو ہے اور اس کا دائرہ انسانی وجود' سائنس اور تجربہ موضوعی اور تجربہ معروضی تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن فلسفیانہ تحقیق و تفتیش ابھی نامکمل ہے کیونکہ اسے ان بنیادی تصورات کے ساتھ بحث کرنا ہے جیسے وجود' اقدار' مقدر' مقصد اور امکان' وائٹڈ کے نزدیک ان کی وضاحت اپنے دور کی ثقافت اور شہادت کی بنیاد پر نہیں کی جاسکتی۔ ان عقیدوں کے لیے چند رہبر خاکوں کی ضرورت ہے جو ان کی حتمی وضاحتیں کرسکے۔

وائٹڈ نے یقین اور عقل کے درمیان جدلیاتی باہمی عمل کا فلسفہ پیش کیا۔ یہ اس کے ان تصورات کی گویا بازیافت ہے جس کا ادراک اس نے برکلے پر تحقیق کے دوران کیا۔ اس نے لکھا کہ عقیدے سے عقل کا بچاؤ ناممکن ہے اس طرح عقل بھی عقیدہ سے اپنا دامن نہیں بچا سکتی۔ اقبال کے چند اشعار برکلے کے متعلق ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں۔

ایں جہاں چیست؟ صنم خانہ پندار من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را
حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من!
چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

وائٹڈ کے نزدیک اندھا عقیدہ' ممکن ہی نہیں۔ عقل سے نتائج اخذ کرنے سے پیشتر ہمیں عقل پر یقین رکھنا ہوگا اور اقبال بھی کہتے ہیں کہ یہ فقدان نظر ہے جو عدم یا نیستی سے عبارت ہے حقیقی فلسفہ وجود یہ ہے کہ مشاہدہ انسانی ہی عمل ہے۔ جس سے کائنات کی ہست و بود و موجود و مشہود ہے۔

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند' یہ تارا ہے' وہ پتھر' یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشم بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ' یہ دریا ہے' وہ گردوں' یہ زمیں ہے
حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے' تجھے جو کچھ نظر آتا ہے' نہیں ہے!

برکلے تشکیک اور عقلیت سے ماوراء ایک اور نقطہ کا قائل ہے۔ جہاں عقل اور یقین ایک جدلیاتی توازن میں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ اقبال بھی تعقل پسند ہیں اگرچہ ان کی تعقل پسندی مجرد عقل پسندی نہیں بلکہ جذبہ عشق سے مملو خرد مندی ہے۔

دل میں ہو سوز محبت کا وہ چھوٹا سا شرر
نور سے جس کے ملے راز حقیقت کی خبر

وائلڈ کے نزدیک فلسفے کو عیسائیت میں مدغم کرنا چاہیے اس لیے کہ یہ انسان کے لیے اطمینان کا باعث ہوگا۔ حظ و سرور کی قدیم اخلاقیات انسان کو ایک ساکن 'خود' قرار دیتی ہے۔ اور یہ ان مقاصد کے لیے گویا ایک میکانکی پرزہ ہے جو اگرچہ اس کی فطرت سے متعین ہوئے لیکن اس نے ان کو متعین کرنے میں بذات خود کوئی عمل نہیں کیا۔ اقبال بھی انسانی ارادے کی آزادی کے خواہاں ہیں وہ لکھتے ہیں۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاک زندہ ہے تو' تابع ستارہ نہیں

عیسائیت کا فلسفہ اس نقطہ پر مرتکز ہے کہ انسان اپنے ماضی کے ساتھ رابطہ توڑنے کی برجستہ آزادی اور خدا کے لیے بے لوث محبت و ایثار رکھتا ہے۔ وائلڈ کا نیا فلسفہ اخلاق قدیم عیسائیت کی بنیاد پر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ یہ معاشی و معاشرتی گروہوں میں اپنے کردار کا اظہار کرتا ہے اور اقبال لکھتے ہیں کہ اگر اخلاقی اور روحانی زندگی معرض خطر میں نہ پڑے تو اشتراکیت کی کوششیں مستحسن ہیں۔ وائلڈ نے 'اختیار و آزادی' کے مخصوص تصور کی توجیہہ کی ذمہ داری اپنے سر پر لی اس نے 'معاشرتی تنظیم اور انسانی آزادی' کے موضوع پر ایک مقالہ لکھا کہ آزادی یہ ہے کہ دوسروں کے لیے اپنے آپ کو وا رکھا جائے۔ یہ اپنی ذات سے ماورائیت حاصل کرنے کی صلاحیت ہے۔ وجود اور آزادی کی دنیا میں وہ اپنے نقطۂ نظر کی تفصیل دیتا ہے۔ آزادی اس کے نزدیک بے ساختہ عمل اور غیر متعین ہونا ہے۔ یہ ذات سے ماورایت کا عمل ہے۔ یہ دوسروں کے لیے فراخدالی رکھنا ہے اور یہ 'ذمہ داری' کے احساس کے لیے ناگزیر ہے۔ اسی پر حسن اخلاق کی بنیاد ہے۔ اس بارے میں اقبال اپنے جذبات کا اس طرح اظہار کرتے ہیں۔

یک غم است آں غم کہ آدم را خورد
آن غم دیگر کہ ہر غم را خورد

ایک غم قرآن کی اصطلاح میں حزن ہے جو انسان کو گھن کی طرح کھا جاتا ہے اور دوسرا غم

نوع انسانی کا غم محبت ہے۔ جو ہر قسم کے روزگار یا حزن کو مٹا دیتا ہے۔

چوں نشیمن می کند اندر دلے
دل ازو گردد یم بے ساحلے

جب یہ غم دل میں جاگزیں ہوتا ہے تو دل اس کی بدولت بحر ناپیدا کنار ہو جاتا ہے اور انسان آفاقی بن جاتا ہے۔

حسن کا گنج گراں مایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد! نہ کھودا کبھی ویرانہ دل

فرد ماورائیت حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو قربان کرتا ہے۔ اس کی شخصیت ایک بحر گوہردار کی سی ہے۔ جو خود تو طوفان کے تھپیڑے کھاتا ہے لیکن دوسروں کے دامن موتیوں سے بھر دیتا ہے۔

بحر و موج خویش را بر خود زند
پیش ما موجش گہر می افگند
آفریند کائنات دیگرے
قلب را بخشد حیات دیگرے

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد
آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند

زاں فراوانی کہ اندر جان اوست
ہر تہی را پر نمودن شان اوست

گویا پر نمود' اور وا ہونا' ایک مفہوم رکھتے ہیں اور اس طرح اقبال اور وائٹلڈ معاشرتی نفسیات کے مذہبی حوالے سے ایک دوسرے کے بین بین ہیں۔ لیکن پھر بھی اسلام اور عیسائیت کے درمیان فرق 'جدید اور 'قدیم' تاریخی حوالے سے اتنا گہرا ہے کہ وہ ان کے یہاں بھی عیاں طور پر دکھائی دیتا ہے۔

'ذاتی آزادی' وائٹلڈ کے نزدیک لامحدود نہیں بلکہ معاشرے کے ساتھ مشروط ہے۔ حسن و زیبائی کی اعلیٰ ترین منزل بھی دائرہ اخلاق میں انفرادی آزادی سے ہی نصیب ہوتی ہے۔ وائٹلڈ مکمل معروضیت اور قانون تعین کے مطلق تصور سے گریز کرتا ہے اور اس طرح فطرت اور حسن کے درمیان فرق کو دور کرتا ہے اور دونوں کو ایک شاندار افق پر اکٹھا کرتا ہے۔ فطرت اور حسن و زیبائی کے درمیان تنظیم خدا کی وحدت کی وجہ سے ہے اور انسانی تاریخ میں حسن کی کاریگری انسان کی آزادی پر اپنا دارو مدار رکھتی ہے۔

وائٹلڈ نے لیسنیرو یلٹ کو دریافت کیا۔ اور اسی کی مدد سے ان روایتی سوالات کے جواب بھی دیے اور خدا کے وجود کو ثابت کیا۔ دنیا کے حقائق جن سے وجودی اپنے فلسفے کا آغاز کرتے ہیں' دنیا میں وجود کی بے اطمینانی کا باعث ہیں۔ انسانی تاریخ میں اولیں چیز تخلیقی جوش ہے۔ یہ بے چینی ایک محدود رخ سے دوسرے محدود رخ کی طرف جاتی ہے یہی ذاتی ماورایت کا آگے بڑھنا ہے یا وائٹلڈ کے الفاظ میں خدا کا انسان میں عکس ہے اس طرح وائٹلڈ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ماوراء ایک وحدت ہے جو بنیادی اور آخری ہے اور تمام دنیا کی وحدت کا تخلیقی ذریعہ ہے اور اپنی دلیل کو وجود کے ساتھ منسلک کر کے وائٹلڈ اس ماورائی وحدت کو خدا کے ساتھ عین کر دیتا ہے اور اقبال کہتے ہیں۔

آیہ کائنات کا معنی دیر یاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

چوں نشیمن می کند اندر دلے
دل ازو گردد یم بے ساحلے

رومی آں عشق و محبت را دلیل
تشنہ کامان را کلامش سلسبیل
گفت آں شعرے کہ آتش اندروست
اصل او از گرمی اللہ ھوست

وائلڈ کے نزدیک عیسائیت کا معاشرتی فلسفہ تنظیم یہ ہے کہ 'آزادی و اختیار' اور فراخدلی کو ہم آہنگ کیا جائے کر کیگارڈ نے کوئی معاشرتی فلسفہ پیش نہیں کیا اور ہیمپسٹر اور برڈیو عیسائیت کی اخلاقیات اور عوامی بداخلاق کے درمیان یہ نقطہ اٹھانے میں حق بجانب ہیں کہ معاشرے میں اخلاقی معیار کی تخصیص کیا ہے لیکن وائلڈ کے یہاں مذہبی معیار اخلاق اور عام آدمی کے معیار اخلاق کے درمیان کوئی خلیج حائل نہیں۔ یہاں وائلڈ قدرتی قانون کی طرف متوجہ ہے۔ فطری قانون کی بنیاد انسانی فطرت پر ہے اور اس کی صلاحیتوں پر ہے۔ یہ فطری قانون عقل کے ساتھ مغائرت رکھتا ہے۔ وجودیت کی تحریک نے اخلاقی صورت حال بھی تبدیل کر دی کہ وہ صورت حال جس کی توجیہہ کے لیے فطری اصول کافی تھا' اس قدر پیچیدہ ہوگئی کہ جس کے لیے وجودی معیار اور فطری معیار دونوں کی بیک وقت ضرورت محسوس ہوئی۔ اس لیے وجودیت نے اپنے نقطۂ آغاز سے انسانی وجود کے اختیار و آزادی پر اپنی توجہ مبذول رکھی۔ 'اختیار و آزادی' ایک فطری معیار ہے یہ متعین صلاحیتوں کا ایک منظم گروہ نہیں بلکہ ان کو جامع طور پر حقیقی بنانے کا نام ہے' جو انسان کے لیے مخصوص ہے اور وائلڈ کے الفاظ میں فطری اصول کو وجودی آزادی کے ساتھ منسلک رکھنا ہوگا۔

موجودہ زمانے میں وائلڈ کی کوششوں کو خراج عقیدت کم پیش کیا جا رہا ہے لیکن اس نے واقعیت پسندی اور وجودیت کو جوڑنے کی بے پایاں کوشش کی۔ اس کی تحریریں افکار سے پر ہیں۔ اور وہ نئے مسائل پر خاطر خواہ توجہ دیتا ہے اور انہیں ایک نئے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے لیے کافی فہم و فراست رکھتا ہے جبکہ امریکی فلسفیوں کے یہاں اسے نظرانداز کیا جاتا رہا ہے لیکن وائلڈ کے نظریات میں یقین اور عقیدہ کی طرف ایک بار پھر از سر نو توجہ ملتی ہے اور اس کی تحریریں اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ ایک روز برطانوی اور امریکی دنیا بھی جو کہ یورپی وجودیت کا تجزیہ کرنے کی طرف مائل ہے' عیسائی (مذہب)' اور وجودیت (احساس) کی طرف اپنے عقلی وظیفوں کے لیے مائل ہوگی۔

***

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی خصوصی پیش کش

کُلّیاتِ اِقبال

فارسی

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عمدہ معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت: ۱۰۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی)

لیکن مجھے اعماق سیاست سے ہے پرہیز

احمد جاوید

پچھلے چالیس برس سے ہمارا اجتماعی شعور چیزوں کو محض ایک سیاسی تناظر میں دیکھنے کا عادی ہو چکا ہے جسے ہم نے ان قوموں سے اخذ کیا ہے جو ہماری نظر میں ترقی یافتہ ہیں۔ جن اقوام سے یہ بیماری ہمیں لگی تھی، وہ کب کی شفایاب ہو چکی ہیں۔ ۷۰ء کے بعد سے یورپ اور امریکا میں اس Politicism کا خاتمہ ہو چکا ہے جو ایک ادھوری، تنگ اور اتھلی حالت میں اب تک ہم پر مسلط ہے۔ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست میں بھی ہم ارادہ و شعور کی نصب العینی کلیت اور عملی معاملات کو کسی بڑے وژن اور مقصد سے ہم آہنگ رکھنے کی صلاحیت سے بڑی حد تک محروم ہو چکے ہیں۔ جس عالمی صورت حال کا ہم ایک حصہ ہیں یا بننے والے ہیں، اس کے ادراک کے لیے محض اخبار پڑھ لینا اور بی۔ بی۔ سی سن لینا کافی نہیں۔ اس طرح کچھ واقعات کی اطلاع تو مل جاتی ہے لیکن ان کے پیچھے ہر آن متغیر محرکات کی جو تیز رو چل رہی ہے، وہ گرفت میں نہیں آتی۔ بلکہ آ بھی نہیں سکتی کیونکہ اس کا سوتا جس لاتاریخی۔ لاانسانی، انتشار سے پھوٹا ہے اُسے سمجھنے یا سمجھ سکنے کا انسانیت کو کوئی تجربہ نہیں۔

اقبال نے کہا تھا: "جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی"، اس زمانے میں کہ جب سیاست، تغیرات میں کسی اٹل نظریے کی بنیاد پر ایک تنظیم پیدا کر کے انسان کی اس انتظامی صلاحیت کے تابع رکھنے سے عبارت تھی جو دنیاوی زندگی میں تحفظ، آزادی اور راحت و آسائش کے ممکنہ اسباب فراہم کرنے کی ذمہ دار ہے، اس مصرعے کا مطلب یہ تھا کہ سیاست کے سر پر سے دین کا آسماں ہٹ جائے تو بے سمت تغیر کا کوئی رخ متعین کرنے کے بجائے آدمی خود اس کا سب سے بڑا مظہر بن جاتا ہے۔ چنگیزی کیا ہے؟ جس طرح فطرت اپنی بے مہار 'انا' کا اظہار بے ہدف تغیرات کی صورت میں کرتی ہے، انسانی 'انا' بھی ہر قید سے نکل جائے تو سرکش باڑھ بن جاتی ہے جس کے آگے کوئی چیز اپنے اس ساکن تعین کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتی جو کائنات کے لایعنی بکھراؤ میں اس کی تمام تر وجودی معنویت کی اساس ہے۔ دین اسی ساکن تعین کی ربانی اصل ہے جس سے لاتعلق ہو کر ہمارے ائمہ سیاست تعلیم، دفاع، ترقی، جمہوریت— تو میں کو اس کا متبادل بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔

اپنے ایک مضمون "فلسفہ سخت کوشی" میں اقبال لکھتے ہیں: "میرے نزدیک بقا' انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔" (۲) حصول بقا کے لیے دو باتیں لازمی ہیں۔ مراتب ہستی کے حقیقی و خوف کے ساتھ اپنے سے بلند درجات کے سامنے انفعال و مغلوبیت اختیار کرنا اور نیچے کی سطحوں پر غالب آنا۔ انسان کی تمام سرگرمیوں کی طرح سیاست کو بھی اسی محور پر گھومنا چاہیے ورنہ اس کا اور اس کے تمام اداروں کا کوئی جواز نہیں۔ ایک دینی معاشرے میں اس کی ہر جہت اسی غیر متغیر اصول پر استوار ہونی چاہیے کہ 'دنیا ہماری ہے اور ہم خدا کے' جب کبھی ایسا وقت آیا کہ یہ 'دنیا ہماری ہے' پر تو ڈٹی رہی مگر ہم خدا کے ہیں' سے منکر ہوگئی تو چنگیزی بن گئی۔ یہاں اقبال کے ذوق کی رعایت سے یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ چلو چنگیزی میں بھی کائنات پر انسان کے غلبے کا ایک پہلو تو پایا جاتا تھا' ہم تو چنگیزی کے قابل بھی نہیں رہے۔ اپنا تو یہ حال ہے کہ 'خدا ہمارا ہے اور ہم دنیا کے'——

آبروے زندگی درباختہ
چوں خراں باکاہ وجو درساختہ (۳)

آج کل اکیسویں صدی کا ڈھنڈورا پٹ رہا ہے' ایک شور سا مچا ہوا ہے' اس کی حقیقت کیا ہے' اگلی صدی یقیناً ترقی و خوشحالی کی صدی ہوگی—— اور اگر ہم نے ذمہ داری کا مظاہرہ کیا یعنی کسی نیلی یا پیلی پارٹی کو اقتدار دے دیا تو زیادہ سے زیادہ اس کے عشرۂ اول کے آخر تک ہمارا ملک' جاپان ورنہ کوریا تو ضرور بن جائے گا' مگر جاپان یا کوریا بننے کے لیے جن چیزوں کی قربانی درکار ہے' وہ ہم دے سکیں گے؟ مثلاً دین اور اس کی بنیاد پر وجود میں آنے والے تہذیبی اوضاع —— ترقی یافتہ اقوام نے ترقی کی ہر راہ متعین کر دی ہے۔ ہم مر بھی جائیں تو ان مقاصد تک پہنچنے کی کوئی نئی ڈگر نہیں نکال سکتے جو ہم نے انہی قوموں سے اخذ کیے ہیں۔ اس وقت روئے ارض پر ہماری مطلوبہ ترقی کی حامل کوئی ایک قوم بھی ایسی موجود نہیں جو یہاں تک اپنے دین اور دینی طرز احساس سے مکمل طور پر دست بردار ہوئے بغیر پہنچی ہو—— ایسی ترقی اور مسلمانی' خواہ وہ اقبال ہی کی کیوں نہ ہو' یکجا نہیں ہوسکتی۔ جس دروازے سے ہم اکیسویں صدی میں داخل ہونا چاہتے ہیں اس کی کنجی جس ہاتھ میں ہوگی وہ بہرحال دست دعا نہیں ہوگا۔ وہ طبقہ جو زندگی کے تقریباً تمام شعبوں میں اقتدار کی مسند پر براجمان ہے' اس کی نظر میں یہ کوئی مسئلہ نہیں۔ یہ تو ترقی کی معمولی قیمت ہے' ہم البتہ ہچکچا رہے ہیں۔ ایک ہلکی سی کھٹک ہمیں یہ معمولی سی قیمت دینے پر بھی راضی نہیں ہونے دے رہی۔ خدا اقبال کا بھلا کرے' یہ کھٹک انہی کی پیدا کردہ

ہے۔ اقبال کے ساتھ ہمارا تعلق برائے نام سہی مگر (مشکل یہ ہے کہ) ابھی پوری طرح ختم نہیں ہوا۔ مرد مومن' خودی' اطاعت' فقر' نیابت الہیہ' روحانی جمہوریت وغیرہ ہمارے لیے کسی گم شدہ زبان کے کلمات ہیں مگر کیا کیجئے کہ ان کے معنی نہ جاننے اور اپنے آپ کو ان کے اثرات سے بڑی حد تک محفوظ رکھنے کے باوجود ہم کسی نہ کسی طرح ان کی زد میں آ ہی جاتے ہیں۔ یہ الفاظ اجنبی ہو کر بھی تاثیر دکھا جاتے ہیں۔ اس کا سبب ہماری قومی نفسیات کی باقیات میں پوشیدہ ہے۔

اسلام کی بنیادی ترکیب میں تاریخیت ایک اہم عنصر ہے جس کی وجہ سے مسلمانوں کے لیے ماضی ہمیشہ ایک زندہ بلکہ حال اور مستقبل پر غالب حقیقت کی حیثیت سے موجود رہا ہے۔ اس لیے زمان و مکاں اور عروج و زوال کے بارے میں ان کے تصورات کو کسی بیرونی حوالے سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے یا تھا کہ 'اسلام من حیث الکل' کے تاریخی تواتر کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ آنے دی جائے۔ وہ رکاوٹ چھوٹی ہو کہ بڑی' مقامی ہو کہ کائناتی ——— یہی وہ روح ہے جو انہیں زمانے کی ہر لہر میں بہ جانے سے روکتی ہے' خواہ ان کو پورا یقین ہو کہ یہ لہر ہمیں خوش حالی اور آسودگی کے ساحلوں تک لے جائے گی۔ اقبال کے ہاں یہ اصول کئی طرح سے بیان ہوا ہے مثلاً:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی (۴)

یہ کافری تو نہیں' کافری سے کم بھی نہیں
کہ مرد حق ہو گرفتار حاضر و موجود (۵)

یہ بندگی خدائی' وہ بندگی گدائی
یا بندۂ خدا بن' یا بندۂ زمانہ (۶)

یاد عہد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دور نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں (۷)

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے حفظ حرم کا اک ثمر (۸)

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا (۹)

شکوہ سنج سختی آئیں مشو
از حدود مصطفیٰ بیروں مرو (۱۰)

"جماعت مسلمین کا زندہ رکن بننے کے لیے انسان کو مذہب اسلام پر بلاشرط ایمان لانے کے علاوہ اسلامی تہذیب کے رنگ میں اپنے تئیں پوری طرح سے رنگنا چاہیے۔ صبغۃ اللہ کے اس خم میں غوطہ لگانے کا مدعا یہ ہے کہ مسلمان دورنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جائیں۔ ان کا ذہنی منظر ایک ہو، وہ مظاہر آفرینش پر ایک خاص پہلو سے نظر ڈالیں۔ اشیا کی ماہیت اور قدرو قیمت کو اس انداز خاص کے ساتھ جانچیں جو جماعت اسلامی اور دوسری جماعتوں کا مابہ الامتیاز ہے اور جو مسلمانوں کو ایک غایت مختصہ و مقصد معینہ کے پیرایے سے آراستہ کر کے انہیں "کل مومن اخوۃ" کی کتاب کے اوراق بنا دیتا ہے ——" (۱۱)

"—— ہم نے کس قسم کے تعلیم یافتہ اشخاص تیار کیے ہیں؟ آیا ان اشخاص کی قابلیت ایسی ہے کہ ہم مسلمانوں کی سی مختص الترکیب جماعت کی عمرانی ہستی کے تسلسل کی کفیل ہو سکے؟" (۱۲)

"ہماری قومی سرگرمیوں کی محرک اقتصادی اغراض ہی نہیں ہونی چاہئیں۔ قوم کی وحدت کی بقا اور اس کی زندگی کا تسلسل، قومی آرزوؤں کا ایک ایسا نصب العین ہے جو فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلے میں بہت زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے۔" (۱۳)

سرسید سے اقبال تک برصغیر کے مسلمان جس صورت حال سے دوچار تھے، اس میں ان کی دینی بقا کا مسئلہ بہت شدت کے ساتھ موجود نہیں تھا۔ عالم اسلام میں اپنے دین کے ساتھ وابستگی

کا وہ پھیلاؤ، مضبوطی اور گرم جوشی شاذ تھی جو ہندی مسلمانوں کا خاصہ تھا۔ اسلام اپنی علمی و عملی دونوں جہتوں میں یہاں اس متنائی شان کے ساتھ موجود تھا جس سے آزاد مسلم ممالک بھی محروم تھے اور پھر یہ فخر بھی انہی کے حصے میں آیا کہ ایک لمبے عرصہ غلامی میں اسلام سے دست کشی تو کجا، الٹا اس کے پھیلاؤ میں اضافہ کرتے رہے۔ یہ وہ امتیاز ہے جس کی نظیر ان کے سوا کہیں نہیں ملتی۔ ورنہ ترکمان سخت کوش اور مجاہد ترکی کا جو حشر ہوا اسے دیکھنے کے لیے نئی آنکھیں بنوانے کی ضرورت نہیں ـــــ تاہم ان باتوں کا یہ مطلب نہیں کہ اس وقت سب ٹھیک تھا۔ غلامی خود ہزار لعنتوں کی ایک لعنت ہے، مگر ہمارے ساتھ مصیبت یہ ہے کہ ہم اس لعنت کو سیاسی و معاشی حوالے سے زیادہ دیکھتے ہیں اور دینی نقطہ نظر سے کم۔ اسی لیے ہماری آزادی کی اکثر برکتیں، ہمارے چاہنے نہ چاہنے سے قطع نظر، دنیا طلبی کے افق سے طلوع ہوئی ہیں۔ جبکہ غلامی اور اسلام اس لیے ایک دوسرے کی ضد ہیں کہ زندگی اور اس کے تمام پہلوؤں کو اپنے تحت رکھنے کے لیے موانع کی احتمالی بالادستی بھی اسلام کے لیے ناقابل قبول ہے، جبکہ غلامی ـــــ ہلکی ہو یا سخت ـــــ مجوزات و ممنوعات کے ایک الگ نظام کی پابندی کا نام ہے۔ اگر وہ نظام، اسلام کے کسی محدود نظام کی اجازت دے دیتا ہے تو بھی مسلمان کی غلامی کی نوعیت نہیں بدلے گی۔ کیونکہ اسلام، رعایت نہیں، مطلق حکومت چاہتا ہے۔ ملک بھی اللہ کا اور حکم بھی اللہ کا۔ غلامی و آزادی کی ہر تعریف اسی قول فیصل سے متعین ہوگی۔ یہ ہے تو ہم آزاد ہیں ورنہ غلام۔ دنیا کے نقشے میں دو انچ جگہ گھیر کر اپنی آزادی پر ایمان لے آنا سادہ لوحی ہے۔ حصول پاکستان ہماری منزل نہیں، منزل کی طرف اٹھنے والا پہلا قدم ہے، ہم اس جملے پر ذرا سا بھی غور کر لیتے تو اپنے ماضی قریب کی تاریخ کو اس طرح ناک سکوڑ کر نہ دیکھتے۔ اس وقت کے مسلمانوں کا تاریخی شعور بھی ہم سے کہیں زیادہ تھا کیونکہ اس کی بنیاد اس دینی رچاؤ پر تھی جو پوری زندگی کو ارضیت اور اس کے مظاہر سے بلند کر دیتا ہے۔ تاریخ کے منفی بہاؤ پر بند باندھنے کی طاقت نہ ہو تو قومیں اپنی بقا کے لیے ان عناصر کو تعلیمی، تہذیبی بلکہ روزمرہ کی معاشرتی سطح پر بھی محفوظ رکھنے کی کوشش کرتی ہیں جو ان کے مجموعی تشخص اور قومی وجود کی اساس ہیں۔ جو قوم ایسا نہیں کرتی، فنا ہو جاتی ہے۔ اور فنا کی یہ تلوار غلاموں ہی پر نہیں، ہم ایسے آزاد مردوں پر بھی گر سکتی ہے۔ ہمارے آباء و اجداد غلامی کے باوجود اس امتحان سے سرخرو نکلے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت خود پاکستان ہے۔ ہمیں باریک بینی کے ساتھ ان کی اس حکمت عملی کا جائزہ لینا ہوگا جس کی وجہ سے ہندوستان مسلمانوں کے ایک بڑے حصے کے لیے وسط ایشیا بننے سے محفوظ رہا۔ یہ اتنا ضروری ہے

کہ ہم اس کے لیے سانس لینا بھی موخر کرسکتے ہیں۔

اب غلبہ و مغلوبی کے مظاہر بدل چکے ہیں۔ تاریخ کا نو آبادیاتی دور ختم ہوچکا ہے۔ آج کی صورت حال یہ ہے کہ کوئی قوم سو پچاس سال پہلے کے مفہوم میں غلام بننا بھی چاہے تو نہیں بن سکتی۔ اس کی خاطر حصول آزادی سے زیادہ جدوجہد کرنی پڑے گی اور وہ بھی لاحاصل۔ بڑی طاقتوں نے ملک فتح کر کے ان پر حکومت کرنے کی روایت ترک کر دی ہے۔ اس کی ضرورت بھی نہیں رہی کیونکہ انہوں نے دو ڈھائی سو برس تک کامل یکسوئی کے ساتھ جو 'عمل تسخیر' کیا ہے' اس کے نتائج تیزی سے سامنے آتے جا رہے ہیں۔ جس کی طرف منہ کر کے پھو کر دیں' رام ہو جاتا ہے۔ پھر انہیں کیا پڑی ہے کہ خود کو مشقت میں ڈالیں اور ادھر ادھر ناپتے پھریں۔ دنیا پہلے ان کی مفتوح تھی' اب 'معمول' ہے۔

ہندی مسلمان' ترکوں وغیرہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ قوی تھے بشرطیکہ قوت کو محض جنگی صلاحیت اور دشمن پر تلوار لے کر ٹوٹ پڑنے کی اہلیت تک محدود نہ کیا جائے۔ جنگ جو معاشرے دین کے آگے اس لازمی اور غیر مشروط انفعال سے محروم ہوتے ہیں جو بدلے ہوئے حالات میں بھی ان کی ایمانی وابستگی کو کمزور نہیں ہونے دیتا۔ یہ ہمیشہ غلبے کا راستہ ڈھونڈتے ہیں' خواہ وہ دین کی مخالفت سمت ہی میں ہو۔ مسلمانان برصغیر کے کچھ طبقات میں جو زیادہ تر مسلم اکثریتی علاقوں سے تعلق رکھتے تھے' یہی نفسیات پائی جاتی تھی مگر من حیث القوم رہنمائی کے بیش تر مراکز ان مقامات پر ہونے کی وجہ سے جہاں مسلمان اقلیت میں تھے' زندگی کو دیکھنے کا یہ جبلی انداز فروغ نہ پاسکا بلکہ قوم کے سلسلہ حیات کی ایک مضبوط کڑی کا کردار ادا کرتا رہا۔ اصل میں زندگی صورتوں کے ایک نظام کا نام ہے۔ کسی قوم کے مجموعی مزاج' بنیادی تصورات اور اس کی زندہ ترجیحات کا تعین کرنے کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ صورتیں—— ذہنی ہوں یا خارجی—— کن معانی پر دلالت کرتی ہیں؟ اگر بالفرض ہمیں اپنی زندگی میں اسلام کا کردار دیکھنا ہوتو اسلامی جمہوریہ پاکستان کا آئین کوئی مدد نہیں کرے گا۔ اس کے لیے ہمیں اپنی زندگی کے ترکیبی عناصر کا بغور مطالعہ کرنا ہوگا۔ مثلاً تہذیبی اوضاع' ذہنی سرگرمیاں اور ان کا مرکز' عملی مقاصد اور ان کی طرف پیش رفت کے اسالیب' تصور علم' گھر کا نظام تربیت' معاشرتی آداب' افراد کے مراتب کا تعین کرنے والے معیارات' قومی قیادت کے لیے درکار خصوصیات' تصور جمال' زبان کے ارتقائی مظاہر' طرز تعمیر' علمی و ادبی تحریکات' لوگوں کی وضع قطع' تصور تفریح وغیرہ —— جانب داری کی ہر انتہا پار کر کے بھی ہم خود کو اس نتیجے پر پہنچنے سے نہیں روک سکتے کہ

اسلام ہماری انفرادی و قومی حیات کی بس انہی سطحوں پر کسی حد تک موجود ہے جو غیر اہم اور ہر لحاظ سے غیر فعال ہیں۔ اقبال نے اپنے زمانے کے انگریزی خواں نوجوانوں کے بارے میں کئی جگہ گفتگو کی ہے۔ وہ ہمارے لیے بہت بامعنی ہے کیونکہ وہی نوجوان ہماری موجودہ صورت حال کے بانی ہیں۔

"موجودہ نسل کا مسلمان نوجوان قومی سیرت کے اسالیب کے لحاظ سے ایک بالکل نئے اسلوب کا ماحصل ہے جس کی عقلی زندگی کی تصویر کا پردہ اسلامی تہذیب کا پردہ نہیں ہے۔ حالانکہ اسلامی تہذیب کے بغیر میری رائے میں وہ صرف نیم مسلمان بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہے۔ اور وہ بھی اس صورت میں کہ اس کی خالص دنیوی تعلیم نے اس کے مذہبی عقائد کو متزلزل نہ کیا ہو—— اس نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکز ثقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے—— عقلی وادرا کی لحاظ سے وہ مغربی دنیا کا غلام ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی روح اس صحیح القوام خود داری کے عنصر سے خالی ہے جو اپنی قومی تاریخ اور قومی لٹریچر کے مطالعے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم نے اپنی تعلیمی جدوجہد میں اس حقیقت پر جس کا اعتراف تجربہ آج ہم سے کرا رہا ہے' نظر نہیں ڈالی کہ اغیار کے تمدن کو بلاشرکت ادعے اپنا ہروقت کا رفیق بنائے رکھنا گویا اپنے تئیں اس تمدن کا حلقہ بگوش بنا لینا ہے۔ یہ وہ حلقہ بگوشی ہے جس کے نتائج کسی دوسرے مذہب کے دائرے میں داخل ہونے سے بڑھ کر خطرناک ہے۔ کسی اسلامی مصنف نے اس حقیقت کو مولانا اکبر (الہ آبادی) سے زیادہ واضح طور پر نہیں بیان کیا جو نئی نسل کے مسلمانوں کی موجودہ عقلی زندگی پر ایک نظر غائر ڈالنے کے بعد حسرت آفریں لہجے میں پکار اٹھتے ہیں:

شیخ مرحوم کا یہ قول مجھے یاد آیا
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے (۱۴)

"مجھے رہ رہ کر یہ رنج دہ تجربہ ہوا ہے کہ مسلمان طالب علم جو اپنی قوم کے عمرانی' اخلاقی اور سیاسی تصورات سے نابلد ہے' بمنزلہ ایک بے جان لاش کے ہے' اور اگر موجودہ صورت حال اور بیس سال تک قائم رہی تو وہ اسلامی روح جو قدیم اسلامی تہذیب کے چند علم بزداروں کے فرسودہ قالب میں ابھی تک زندہ ہے' ہماری جماعت کے جسم سے بالکل ہی نکل جائے گی۔" (۱۵)

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس (۱۶)

جنہیں ہم غلام کہتے ہیں' ان کا تو یہ حال تھا کہ ہر دباؤ اور ترغیب کے باوجود دین کے پورے سٹرکچر کی حفاظت کی۔ اصول تو کجا' انہوں نے اس کے آرائشی عناصر اور ثانوی سطح کے سماجی مظاہر کو بھی جان سے لگائے رکھا۔ اسلام سے' صحیح یا غلط' کوئی بھی نسبت رکھنے والی ہر چیز ان کے لیے دنیا و مافیہا سے بڑھ کر تھی۔ اس معاملے میں ان کی مثال ایک ضدی اور چوکس پاسبان کی تھی جو اپنے زیرِ نگرانی حدود میں باہر کے کسی شخص کو وہ چیزیں بھی نہیں چھونے دیتا تھا جن کی حفاظت اس کے ذمے نہیں تھی۔ مسلمان' اگر واقعی مسلمان ہے تو اس کا دنیاوی کردار بھی یہی ہوگا۔ مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں اس نکتے کو سب سے پہلے اکبر الہ آبادی نے سمجھا۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کے اسلوب کی وجہ سے ہم ان کی بصیرت سے پوری طرح فیض یاب نہ ہوسکے لیکن اس کے باوجود ہمارے قومی طرز احساس میں خاصی گہرائی میں جاکر ان کے اثرات آج بھی موجود ہیں۔ جو مجبوریاں ہمارے لیڈروں سے بار بار اپنے مسلمان ہونے کی وضاحت کرواتی ہیں' ان میں سے کئی اکبر ہی کی پیدا کردہ ہیں۔ سرسید نے ہماری نفسیات میں جس ہولناک دنیا پرستی کا دروازہ کھولا تھا' اسے پہلے ہی قدم پر پوری طرح بھانپ لینے کے باوجود اکبر اپنی بعض تحدیدات کی وجہ سے نسبتاً زیادہ مضبوط بنیاد اور وسیع تناظر میں اس کا سدباب نہ کرسکے۔ انہوں نے خطرے کی گھنٹی ضرور بجائی' مگر اس سے نمٹنے کی راہ نکالنا شاید ان کے دائرۂ کار سے باہر تھا۔ اور باہر ہونا بھی چاہئے تھا۔ ہمیں جس زمین پر ماتھا ٹیکنے کو کہا جارہا تھا' اس کی مزاحمت میں سنجیدگی اختیار کرنا ایک طرح کا مسخرا پن ہوتا ——— اور اکبر مسخرے نہیں تھے۔

عمل اور ردعمل کی کوئی تعبیر اگر بفرض محال ہمارے ذہن میں موجود ہے تو فی الوقت اسے نظرانداز کر کے تاریخ کے اصول تبدیلی کو ایک مختلف جہت سے دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے جو محض ایک شخص کی بدولت ہمارے علم اور تجربے میں آئی ہے: لسان العصر اکبر الہ آبادی ——— اور وہ جہت یہ ہے کہ عمل و ردعمل کے تقابل کی دو سطحیں ہیں۔ ورائے مظاہر اور مظاہری۔ ورائے مظاہر کی سطح اشیا کے مطلوب تعین کی سطح ہے اور مظاہری جہت میں ان کا موجود تعین کار فرما

ہوتا ہے۔ ایک علم کا دائرہ ہے اور دوسرا حس کا۔ اکبر کے عہد کی صورت حال یہ تھی کہ مغرب اپنی 'دنیا مرکزی' کے ساتھ مسلمانوں کی 'خدا مرکزی' پر محض طاقت کے بل پر حملہ آور تھا۔ وہاں کوئی ورائے مظاہر تقابل موجود نہیں تھا مگر اس کے نتائج ہمارے لیے ورائے مظاہر بھی ہوتے۔ تقابل کی اس دہری نوعیت کا تقاضا تھا کہ ردعمل کی ابتدا بھی مظاہری یا حسی ہو' تاکہ ایک طرف تو یقینی مغلوبیت کے دائرے کو سکیڑنے کی کوشش کی جائے اور دوسری جانب اس کا اثر قومی نفسیات کی اس قوت محرکہ تک نہ پہنچنے دیا جائے جو کسی قوم کے مجموعی طرز احساس کو تاریخ کی فنا کاری سے محفوظ رکھ سکتی ہے یا کسی سازگار مرحلے پر اس کی باز آفرینی بھی کرسکتی ہے۔ اس کا صرف ایک راستہ تھا— وہی جو اکبر نے اختیار کیا۔ 'جگت بازی' جی ہاں! 'جگت بازی' ان کے شعروں پر سرسید اگر صرف ہنس بھی دیتے تو یہ صورت حال جو آج ہمیں بھگتنی پڑ رہی ہے' شاید پیدا ہی نہ ہوتی' مگر انہیں تو سویلائزڈ بننے بنانے کی دھن لگی تھی اور ایسے حضرات ہنسا نہیں کرتے۔

فاتح اگر مفتوح کی کسی حرکت سے ڈرتا ہے تو وہ اس کی ہنسی ہے' کیونکہ یہ مستقبل کو اس کے لیے متعین نہیں ہونے دیتی' اس کی فتح کو مکمل نہیں ہونے دیتی۔ یہ عمل ہاری ہوئی قوم کے مزاج میں ہزیمت خوردگی نہیں پیدا ہونے دیتا۔ سرسید احمد خان 'متمدن' فاتحین کے قدموں میں بچھی ہوئی جس زمین پر جبہ سائی کا پرخلوص مشورہ دے رہے تھے— اکبر نے دل لگی کی آڑ میں اسے روند ڈالا— اس کا نتیجہ ہے کہ روحانی' ذہنی' تہذیبی اور دنیاوی غلامی کی بدترین حالت کی طرف تیزی سے پیش قدمی کرنے کے باوجود کم از کم عوامی سطح پر ہمارے اندر مغرب کے لیے ایک تحقیری رویہ ہنوز موجود ہے' اور ماند پڑنے پر بھی اتنی طاقت ضرور رکھتا ہے کہ اپنا کام نکالنے کے لیے ہمارے سیاسی رہنماؤں کو اسلام سے غیر مشروط وابستگی کا سوانگ رچانا پڑتا ہے۔ یہ الگ بات کہ جب انہیں اس وابستگی کے کم سے کم معیار کی طرف بھی متوجہ کیا جاتا ہے تو جھٹ سے اقبال کو آگے کر دیتے ہیں—— ہمیں ملا کا اسلام نہیں چاہیے' ہم تو بس اقبال کے اسلام کو مانتے ہیں اور اس پر چل بھی رہے ہیں۔ رونے یا ہنسنے کی بات یہ ہے کہ اقبال کے اسلام پر ایمان لانے والے اس گروہ میں شاید چار آدمی بھی اس قابل نہ نکلیں کہ ان کی نظم و نثر کے دو' دو صفحے ٹھیک سے پڑھ کر سنا دیں' سمجھنا سمجھانا تو ایک طرف رہا——

یہ پورا رویہ اقبال کی آڑ لے کر اسلام سے نکلنے کا ہے۔ انہیں اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت ہمارے پاس ایک اقبال ہی ہے جو ہمارے دینی جذبات کو تحریک دے سکتا ہے اور جس

کے ذریعے ہم عہد جدید میں غلبہ اسلام کی کلاسیکی یا مجازی معنویت کا ادراک کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ اسلام سے بال برابر انحراف کیے بغیر اس کے غلبے کی ہمہ زمانی وسعت کو جدید آدمی کے ذہن کے لیے قابل فہم اور اس کے ارادے کے لیے ممکن الحصول ہدف بنا کر پیش کرنے کا کام، برصغیر میں اقبال سے بڑھ کر کسی نے نہیں کیا۔ اسی لیے اس قوم میں انھیں دین سے اجتماعی اور جذباتی وابستگی کے دائرے میں ایک تقریباً غیر مشروط قبولیت حاصل ہے۔ اقبال ہمارے لیے اور یہ قبولیت ان کے لیے اللہ کا ایک انعام ہے۔ یہ بات اب پاکستانی قوم کی نفسیات کا ایک حصہ بن چکی ہے کہ ہم اقبال کا نام آتے ہی رک جاتے ہیں۔ جو لوگ پچھلے تین سو سال میں واقع ہونے والی انسانی صورت حال کی عالم گیر تبدیلیوں پر نظر رکھتے ہیں، ان کے نزدیک بعض خامیوں کے باوجود—— قومی استحکام اور یک جہتی کے لیے یہ ایک مثبت رویہ ہے۔ ہمارے لیڈر اور روشن خیال اقبالی دانش ور اسی فضا کو اپنے حق میں استعمال کر رہے ہیں۔ انھیں پتا ہے کہ اقبال کے کندھے پر رکھ کر کوئی بھی بندوق چلائی جا سکتی ہے۔ یہ قوم چوں بھی نہیں کرے گی۔ اس بات میں کم از کم مجھے تو کوئی شبہ نہیں کہ تفہیم اقبال کے تقلیدی سے ہٹ کر تخلیقی سطح پر صحیح، موثر اور معروضی راستے نہ نکالے گئے تو یہ قوم اندر سے مرجھا جائے گی، مگر یہ بین کس کے آگے بجائی جائے؟

جس دنیا کو سرسید بدلنا اور اکبر محفوظ رکھنا چاہ رہے تھے، وہ خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں جن تصورات پر کھڑی تھی انھیں گو کہ عقیدے کے ایک ہر طرف سے مکمل فریم میں بھی رکھ کر دیکھا جا سکتا ہے مگر اس زمانے کے مخصوص جدلیاتی عمل میں سرسید کی تمامتر کوششوں کے باوجود اس کی ایک کیل بھی نہ نکالی جا سکی کیونکہ عقائد اور ان کی تشریح کے معاملے میں مسلمان ایک فطری نظام استناد پر کاربند تھے، یعنی علماء کی طرف دیکھتے تھے—— اس سطح پر سرسید وغیرہ ناقابل التفات تھے—— اس لیے ہم ان تصورات کی الہیاتی اور مابعد الطبیعی اساس سے روگردانی کیے بغیر فی الوقت ان کی تہذیبی، اور پھر ذرا وسعت پیدا کر کے، انسانی جہت پر نسبتاً زیادہ زور دیں گے۔

مسلمانوں کے لیے تہذیب کے معنی کبھی وہ نہیں رہے جو آج کی دنیا میں مروج ہیں۔ جب ہم اسلامی تہذیب کہتے ہیں تو اس کا مطلب ہوتا ہے خدا اور اس کے رسول آخر صلی اللہ علیہ والہ وسلم پر ایمان رکھنے والوں کا مشترک رویہ، طرز احساس، طریق فکر و عمل، تصور کائنات—— اور ان کا ایسا امتزاجی تنوع جو افراد و اقوام کی انفرادیت کا اثبات کرتا ہے مگر انھیں آپس میں

ٹکرانے نہیں دیتا ـــــ یا یوں کہہ لیں کہ دین اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ہمارا مجموعی اور مرکزی تجربہ بن کر ہماری تمام داخلی و خارجی نسبتوں کو معنی و صورت' دونوں میں' ایک اصولی سطح پر متعین کردے تو اس کا اجتماعی و انفرادی جو بھی اظہار ہوگا' اسلامی تہذیب' کہلائے گا۔ ادیان ماسبق عالم گیر اور ابدی پیغام بنا کر نہیں اتارے گئے تھے اور ان کی حیثیت زیر تکمیل دین کی تھی' لہٰذا ان کا مقصود تشکیل تہذیب نہیں تھا۔ غالباً ڈی ایچ لارنس نے کہیں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر پیسے کو ہاتھ لگا دیتے اور نکاح کر لیتے تو یورپ ـــــ جو کہ مسیحی یورپ ہے ـــــ مارکس اور فرائڈ سے محفوظ رہتا۔ یعنی موجودہ مغربی تہذیب کی دو بڑی بنیادیں وجود میں نہ آتیں۔ وہ یہ بھی بتا دیتا تو اچھا تھا کہ اگر آنجناب' دس بیس بدمعاشوں کا صفایا کر دیتے تو ہٹلر کسی چرچ میں پادری ہوتا ـــــ پتا نہیں اسے معلوم تھا یا نہیں کہ مسلمانوں میں ایک روایت ایسی بھی پائی جاتی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام دنیا میں دوبارہ نزول فرمانے کے بعد تجارت بھی کریں گے اور نکاح و قتال بھی ـــــ غرض عیسائیت کو چھوڑے بغیر اس کی داخلیت کی تلافی کرنے والی یہ تہذیب خاص طور پر مسلمانوں کا جو حشر کر سکتی تھی' حسن ظن کہتا ہے کہ سرسید کو اس کا کوئی اندازہ نہ تھا۔ کیا ستم ظریفی ہے کہ ہندی مسلمان اپنی تاریخ کی جس سب سے بڑی تبدیلی سے لڑیا بھاگ رہے تھے' اس کا وکیل اعظم اس کی الف بے سے بھی ناواقف تھا۔ اس کی برکت ہے کہ ہماری قومی زندگی کی باگ ڈور آج بھی ایسے ہی وکیلوں کے ہاتھ میں ہے:

امید کیا ہو سیاست کے پیشواؤں سے
یہ خاک باز ہیں رکھتے ہیں خاک سے پیوند
ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے ان کی
جہاں میں ہے صفت عنکبوت ان کی کمند
خوشا وہ قافلہ جس کے امیر کی ہے متاع
تخیل ملکوتی و جذبہ ہائے بلند (۱۷)

اس صورت حال میں ایک آدمی کی کمی تھی جو اکبر کے تہذیبی دفاع کی بیش تر جزئیات کو نظرانداز کر کے اس کے دائرے کو ایسی وسعت دیتا جس میں دین کی غیر اجزائی کلیت کو ایک پیغمبرانہ آہنگ میں بیان کیا جا سکتا۔ اقبال وہی آدمی تھے جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا کہ اکبر کے ہاں مغربی تہذیب کی دین کش روح کا جو ادراک تھا وہ ہر اعتبار سے بے مثال ہے۔ خود اقبال ایسا

شخص بھی اس پر کوئی اضافہ نہ کر سکا۔ مگر اکبر کی کچھ مجبوریاں تھیں جن کی وجہ سے ان کا موقف درست ہونے کے باوجود ہماری قوم کی انقلاب آمادہ حیات کے تمام گوشوں کا احاطہ نہیں کر سکتا تھا اور تاریخ کی ہمہ گیر اکھاڑ پچھاڑ میں اپنے پاؤں جمائے رکھنے کی کوئی محفوظ جگہ فراہم کرنے سے بڑی حد تک قاصر تھا۔ پھر اس میں مقامیت بھی بہت تھی۔ ان کی باتیں حد درجہ گہرائی اور معنی خیزی کے باوجود' اپنے اسلوب کی وجہ سے انہی لوگوں پر اثر کرتی تھیں جن کا ذہن' طبیعت اور تجربہ ایک خاص تہذیبی ترکیب رکھتا تھا جو اگلی نسلوں میں منتقل نہیں ہوئی۔ ان کے علاوہ ایک کمی اور تھی ــــــ اکبر ہمیں شیطان پر ہنسنے کا حوصلہ تو دیتے ہیں مگر خدا کی عظمت کا احساس نہیں دلاتے۔ ان کے ہاں وہ شکوہ نہیں ملتا جو قوموں میں ایک وسیع تر تاریخی تناظر پیدا کرتا ہے اور زمانہ زوال میں اپنی حالت سے چشم پوشی کیے بغیر واقعی صورت حال سے اوپر اٹھنے کی قوت بخشتا ہے۔ ایسا شکوہ تصور عظمت سے پیدا ہوتا ہے' اور تصور عظمت کا مصداق ہمیشہ قوم کے ماضی میں ہوتا ہے جو کسی مجرد اور خیالی نہیں بلکہ ایک ٹھوس بنیاد پر تاریخ کی اثراندازی سے آزاد ہوتا ہے۔ اکبر ہمیں ماضی کی اس جہت میں بہت دور تک نہیں لے جاتے۔

اقبال نے برصغیر کی مسلم تاریخ کے اس انتہائی اور فیصلہ کن دور پر چھائی ہوئی اکبر بمقابلہ سرسید کی فضا کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ کسی فریق کے رد و قبول میں وقت ضائع کیے بغیر مسائل کو گویا ایک کائناتی اور تقدیری زاویے سے دیکھنا شروع کیا۔ مسلمانوں کے ہر بنیادی تصور کو اس وقت کی دنیا میں مسلمات کا درجہ رکھنے والے خیالات و نظریات سے ملا کر نہیں' ٹکرا کر دیکھا اور اس ٹکراؤ کے نتائج کو صحیح و غلط کا حکم لگانے والے منطقی استدلال کے بجائے مفید و مضر یا کارآمد و ناکارہ کا تعین کرنے والے ایک ٹھوس عملی نقطۂ نظر کے ذریعے اپنے حق میں استعمال کیا۔ اقبال کے حامی ہوں یا مخالف اسی جھگڑے میں پھنسے ہوئے ہیں کہ وہ فلاں فلاں سے متاثر تھے یا نہیں ــــــ ان کی بنیادی حکمت عملی پر زیادہ غور نہیں کیا گیا جو اس ارفع مصلحت کے تابع تھی جسے متاثر یا غیر متاثر ہونے کی سپاٹ ذہنی سطح پر رکھ کر نہیں جانچا جا سکتا۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور ہمارے سراج منیر کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ اقبال کا مطالعہ ایک ٹھنڈی علمیاتی فضا میں اس طرح نہیں کرنا چاہیے جس طرح ہم فلسفہ پڑھتے ہیں۔ ان کے اکثر نتائج کسی نرے فکری لین دین سے نہیں بلکہ اس زندہ ایمان سے پیدا ہوئے ہیں جو پوری انسانی صورت حال میں اپنے موافق اور مخالف عناصر سے لاتعلق نہیں رہ سکتا۔ جب حالات سازگار تھے' مسلمانوں نے غلامی کی تلخی نہیں چکھی تھی تو اس ایمان نے غزالیؒ میں ظہور کیا اور خود سے

متصادم علمی و عملی رجحانات کی کمر توڑ کر رکھ دی۔ یہ غزالیؒ ہی کے سمندر کی ایک لہر تھی جو عقلیت اور تجربیت کے گھروندے بہا لے گئی پھر جب زمانہ پلٹ گیا اور مسلمانوں نے قومی زندگی کی ہر سطح پر غلامی کے شکنجے کی سختی محسوس کرنا شروع کر دی تو وہ ایمان اقبال میں ظاہر ہوا۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میں اقبال کو غزالی کے برابر نہیں بٹھا رہا۔ غزالی پوری امت کے امام ہیں۔ وہ نہ ہوتے تو اس امت کے مسلمان رہنے کا ایک بڑا سبب گم ہو جاتا ہے۔ دین میں پورا داخل ہونے کے لیے جس طرح علم کی ذہنی اور عمل کی روحانی و نفسیاتی رکاوٹیں غزالی نے دور کی ہیں، اس کی مثال ڈھونڈنا عبث ہے۔ وہ علم و عمل، دونوں کی انتہا پر تھے۔ ان کی نسبت سے یاد کیا جانا اقبال کے لیے عیب کی نہیں، شرف کی بات ہے۔ اقبال کو جس صورت حال کا سامنا تھا وہ اتنی پیچیدہ تھی کہ ان کے لیے وہ مدلل مگر تحکمانہ نفی و اثبات کا رویہ کم از کم خطبات و مقالات میں اختیار کرنا ممکن نہ تھا جو "تہافت الفلاسفہ" وغیرہ میں نظر آتا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے اپنی شاعری کو استعمال کیا۔

فکری عمل کے دوران میں ناگزیر طور پر پیدا ہونے والی مماثلتوں کو بنیاد بنا کر اقبال کو نطشے وغیرہ کا مقلد ثابت کر دینا آسان ہونے کے باوجود ایک قسم کی فریب دہی ہے۔ افکار و تصورات میں تماثل و تخالف کلی ہونا چاہیے نہ کہ اجزائی ——— مثلاً دو تصورات اپنی اجزائی بنت میں مختلف ہیں مگر کلیت میں یکساں، تو انھیں مماثل تصورات کہا جائے گا۔ اسی طرح اجزائی مماثلت اور کلی اختلاف کی صورت میں وہ مختلف تصورات ہوں گے۔ اقبال اور خاص طور پر مغربی مفکرین میں یہی مناسبت پائی جاتی ہے۔ انسانی ذہن کی ساخت ایسی ہے کہ اس کی سمائی تو غیر محدود ہے مگر اس میں جو کچھ کاٹھ کباڑ بھرا ہے اس کا بہت تھوڑا حصہ قابل ادراک ہے۔ معلوم کی اس قلت کی وجہ سے اس کا مجہول بھی اتنی گنجائش نہیں رکھتا کہ فکر کا عمل تکرار، یکسانی اور ظاہری مماثلت سے آزاد ہو کر ایک انفرادی ندرت پیدا کر سکے۔ اسی لیے ذہن کی وہ صلاحیت جو کلی نوعیت کے تصورات کی تشکیل کرتی ہے، انتہائی محدود ہے۔ اوپر سے زبان کا معنیاتی نظام بھی، جس کے بغیر اس طرح کی ذہنی تشکیلات وجود میں نہیں آسکتیں، اس قدر تنگ مگر غیر متعین ہے کہ مدرکات بھی بتمام و کمال بیان نہیں ہو سکتے۔ ان تحدیدات کا ایک اثر یہ ہے کہ انسان حقائق کے معدودے چند تصورات ہی سے مانوس ہے، اور انھی میں چکر کاٹتا پھرتا ہے۔ خطبات کی حد تک اقبال کے ساتھ بھی یہی مسئلہ تھا کہ وہ مروج علمی حدود کو توڑ نہیں سکتے تھے۔ انھیں اپنے زمانے کے تصورات، موضوعات اور مصطلحات کے اندر رہ کر ہی کچھ کام کرنا تھا۔ ان کا بنیادی

مسئلہ یہ تھا کہ تاریخ کے اس موڑ پر کہ جب تمام موثرات زندگی مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل چکے تھے دین کے کائناتی اطلاق کو انسانی فکر و عمل کی ہر سطح پر کیسے بحال کیا جائے؟ اور جدید آدمی کے اولیات اور مسلمات کے ساتھ کوئی غیر مفید تصادم پیدا کیے بغیر اس کی کون سی تعبیر اختیار کی جائے جو تعقل اور تجربے کی خلقی پیش رفت سے ہم آہنگ ہو اور اتنی وسعت بھی رکھتی ہو کہ کائنات میں تغیر مسلسل کے اصول کو اپنی گرفت میں لا سکے؟ —— اس آرزو نے انہیں کئی راستوں پر دور دور کی سیر کروائی۔

اقبال کے تقریباً تمام تصورات ان کی نثر کے ساتھ ساتھ نظم میں بھی بیان ہوئے ہیں' تاہم ٹھیٹھ فلسفیانہ معیارات پر بھی دیکھا جائے تو بیش تر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شعر میں آ کر ان کے خیالات کی فکری سطح بھی کہیں بلند ہو جاتی ہے۔

مجھے اس بات پر اصرار ہے کہ تصورات اقبال کی ذرست اور زندہ تفہیم کے لیے خطبات وغیرہ کے مقابلے میں ان کا شاعری کا مطالعہ زیادہ مفید اور زیادہ ضروری ہے "Reconstruction" کے اکثر مباحث اور قریب قریب سارا طریق استدلال فلسفے' سائنس اور نفسیات کی موجودہ صورت حال میں اجنبی اور غیر موثر ہو چکا ہے۔ اقبال نے خاص کر ان تینوں سے جو امیدیں باندھی تھیں' ان میں سے ایک بھی پوری نہیں ہوئی اور نہ آئندہ کبھی ہو سکتی ہے۔

مذہب اور مذہبی تصورات' اب کسی انسانی علم کا موضوع نہیں رہے۔ فکری علوم تو ایک طرف اب مذہب بیگانگی کا رویہ ریاضی اور لسانیات تک میں سرایت کر چکا ہے۔ یہاں مجھے ایک بات دہرانے کی اجازت دیجئے کہ ہم جس دنیا کے پڑوس میں رہ رہے ہیں' وہ ہر لحاظ سے انسانی تاریخ کا ایک عجوبہ ہے۔ اقبال جس تغیر سے ایک نیم مشروط موافقت پیدا کرنے کی تلقین کرتے تھے' اس کے معنی بدل چکے ہیں۔

آج تغیر کا مطلب ہے اپنا غیر ہو جانا یعنی کسی بھی معنوی تشخص پر برقرار نہ رہنا۔ اب اس سے قدم ملا کر چلنے کی ناکام کوشش کا بھی نتیجہ اسلام سے باہر نکل جانے کے سوا کچھ نہیں نکلے گا۔ تجربیت' ارتقا' اضافیت' کوانٹم تھیوری اور مساوات ایسے عناصر سے تشکیل پا کر ان کی گرفت سے بھی پھسل جانے والی یہ دنیا ایک منجمد ابھی اور یہیں کی دنیا ہے۔ یہ ابھی۔یہیں اضافی ہونے کے باوجود یا یوں کہہ لیں کہ اسی وجہ سے ایک سادہ معروضیت رکھتا ہے جو اتفاق سے اتنی سادہ ہے کہ ذہن اس سوال سے الجھنے لگتا ہے کہ اس کی کوئی حقیقت بھی ہے یا یونہی ایک التباس ہے

جس نے سب کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے؟ اس سوال کا جواب کچھ بھی ہو' ایک بات بہرحال طے ہے ـــــ سب کچھ بدل گیا ہے! اور یہ ہمہ گیر تبدیلی کسی مرتب و منظم و جودی حرکت سے نہیں پھوٹی۔ ہر انقلاب کا ایک کلی یا جزوی طور پر متروک ماضی اور ایک مطلوب مستقبل ہوتا ہے جن کے حوالے سے اس کی معنویت کا ادراک اور نوعیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ یہاں ایسا کوئی حوالہ موجود نہیں ـــــ غالباً اس لیے کہ یہ تبدیلی کسی رد و قبول کا نتیجہ نہیں بلکہ کامل لاتعلقی کا ظہور ہے۔ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ اسے کس رخ پر متعین کیا جائے' اس کی رفتار کو ترقی یا زوال کے کس پیمانے سے ناپیں؟ ـــــ اب چیزوں کو نفی و اثبات کے روزن سے نہیں دیکھا جاتا۔ ان کے ہونے کی ایک حیاتیاتی لہر کو محسوس کر لینا کافی ہے۔ ماننا نہ ماننا' جاننا نہ جاننا' جس آدمی کا مسئلہ تھا وہ شاید مر چکا ہے۔ سارتر کے مجذوب پیغمبر' ژاں ژینے سے پوچھ لیں! یقیناً یہی کہے گا کہ اچھا! وہ نٹ جو 'ہاں' اور 'نہیں' کے دو رسوں پر اترا اترا کے چلتا تھا اور ایک دن سر کے بل نیچے آ رہا! ـــ

'سب صحیح' اور 'سب غلط' کی یہ صورت حال جس کے شکنجے میں دوسروں کی گردن ہی نہیں' ہماری ٹانگ بھی پھنسی ہوئی ہے' اس سے جان چھڑانے کی اگر کوئی صورت ہے تو بس یہ کہ ہم جی لگا کر اقبال کی شاعری پڑھیں اور فتنۂ مشلرم پر ڈٹ جائیں۔ اکیسویں صدی میں امید ہے کہ وہ طاقت بھی ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے گی جس کی بنیاد پر ایک قوم دوسری کو محکوم بناتی ہے۔ وہ وقت زیادہ دور نہیں معلوم ہوتا جب انسانیت کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہوگا کہ صبح سے شام کیسے کی جائے؟ زمان و مکاں کو سکیڑنے اور پھیلانے کی شعبدہ بازی آخر کب تک چلے گی۔ مسلمانوں کو اس وقت کا صبر' ہوش مندی اور ہمت سے انتظار کرنا چاہیے جب مغرب کا آدمی حیوان بھی نہیں رہے گا' مشروم یا کائی بن جائے گا۔ تاریخ کے پہیے کو اتنی تیزی سے گھمانے کا یہی فطری انجام ہے۔ خود ہمارے پاس بھی زیادہ مہلت نہیں ہے۔ مغربی تصور کے مطابق ترقی یا دین؟ یہ فیصلہ ہمیں جلدی کرنا ہوگا۔ اور ہاں! اس 'یا' کو قیامت تک 'اور' نہیں بنایا جا سکتا ـــ یا سراپا نالہ بن جایا نوا پیدا نہ کر۔

ہمیں جس تبدیلی کی فوری ضرورت ہے وہ حس و ادراک کے متداول سانچوں اور تصورات کے موجودہ آفاق میں نہیں سما سکتی۔ ہمیں ہر چیز کے ساتھ ایک بالکل نئے تعلق کی بنیاد ڈالنی ہے تاکہ انسان اور کائنات کی وہ قدیم معنویت بحال ہو سکے جسے مغرب نے مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ تاریخ کے پورے کینوس پر اس نے خیر کا نقطہ تک نہیں چھوڑا جسے ایک موجود حوالہ بنا کر صحیح

اور غلط کے اس ٹھوس امتیاز تک پہنچا جا سکے جس کے بغیر انسان اگر واقعی انسان ہے تو سانس بھی نہیں لے سکتا۔

قومی زندگی کے طول و عرض اور اس کے مستقبل کا تعین کرنے کے لیے انسان کو دو صلاحیتیں بخشی گئی ہیں۔ تاریخی بصیرت اور تقدیری بصیرت ــــ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی خوش نصیبی ہے کہ انہیں کم و بیش ایک ہی زمانے میں دونوں طرح کے صاحبان بصیرت میسر تھے۔ تاریخی بصیرت چونکہ سبب و اثر کے عالمگیر ضابطے سے متعلق ہوتی ہے لہٰذا اس کے نتائج ہاتھ کے ہاتھ سامنے آجاتے ہیں اور ایک محدود دوران میں اس پر کوئی حکم لگانا آسان ہوتا ہے ــــ لیکن تقدیری بصیرت، فعل و انفعال کی کائناتی اصل کے وجدان سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کی نتیجہ خیزیوں کا ظہور دھیرے دھیرے اور ایک ایک کر کے ہوتا ہے ــــ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ ہمیں چند فضول بلکہ مہلک تعصبات نے ایسا گھیر رکھا ہے کہ پاکستان کی محض سیاسی تعبیر ہمارا کابوس بن گئی ہے۔ ہم نے اسی کو فضیلت و دنائت کا ایک حتمی معیار بنا کر اس زمانے کے تمام لوگوں پر نافذ کر رکھا ہے۔ نتیجتاً ملت اسلامیہ کے بہترین عناصر کا ایک بڑا حصہ اس ہٹ کی بھینٹ چڑھ گیا اور بحیثیت امت ہماری تشکیل کے اکثر لازمی اجزا معطل ہو کر رہ گئے۔ اس مریضانہ رویے کا علاج بھی اقبال کے پاس ہے مگر ہمیں ان کے ہاں وہ اصول تالیف و تطبیق نظر ہی نہیں آتا جس کی بنیاد پر انہوں نے ملت کو انتشار سے بچانے کے لیے اس کے متضاد عناصر کو بھی یکجا کر دیا تھا۔

خیر۔ بات یہ ہو رہی تھی کہ خطبات وغیرہ میں شعور کی جس ساخت کو معیار بنا کر انسانیت کے بنیادی تصورات کو Objectify کرنے کی سعی کی گئی ہے، وہ اب اتنی ٹوٹ پھوٹ چکی ہے کہ تعمیر نو تو دور کی بات ہے، اسے فرض بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کبھی Op Art یا Minimal Art کے نمونے دیکھیں تو جدید 'شعور' کی بناوٹ کا اندازہ ہو جائے گا۔ البتہ شاعری میں اقبال تصورات کی Objectification اور انہیں Clinically ثابت کرنے سے اتنی دلچسپی نہیں رکھتے۔ یہاں ان کی آواز وجود کی ان ساکن گہرائیوں تک پہنچتی ہے جہاں 'لازمانی' حقائق اپنی فوق استدلال جہت کے ساتھ ایک دائمی محرک کے طور پر موجود ہیں۔ دیگر موجودات کے برعکس انسان کا اصول حرکت 'سکون' ہے۔ بدیں سبب اس کے لیے تغیر کے بس وہی معنی نہیں جو فطرت میں کارفرما ہیں، کیونکہ یہ فقط زمانے کے واقعاتی بہاؤ کا نتیجہ نہیں ہے۔ انسان اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے بدلنے یا نہ بدلنے کا فیصلہ کرسکتا ہے اور تاریخ کے سارے عمل کو کسی غیر متغیر مظہر کے تابع

رکھنے پر قادر ہے۔ اس قدرت کا استعمال تغیر کی واقعیت کو نہیں بدلتا بلکہ اس کی حقیقت کو متعین اور محفوظ رکھتا ہے جو اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ ایک ہی معنی کا مختلف صورتوں میں سفر ہے۔ "تشکیل" کی بات تو نہیں کرتا لیکن شعر میں اقبال نے تغیر کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ واقعی بہت بڑے آدمی تھے۔ مانا کہ ہماری شعری روایت میں کئی نام ان سے بڑے ہیں مگر عطار اور رومی کے بعد ایسا کوئی شخص نظر نہیں آتا جو کائنات میں انسان کی مرکزیت کا ایسا شعور اور ایسا تجربہ رکھتا ہو جو اقبال کی شاعری میں ایک ایسی قوت کے ساتھ موجود ہے جو تاریخی عروج و زوال کے کسی بھی مرحلے پر قومی زندگی کو اس کی حقیقی ہیت سے منقطع نہیں ہونے دیتی۔ عطار اس ہیت کے سماوی و روحانی پہلو کے نگہدار ہیں اور اقبال ارضی و نفسی رخ کے۔۔۔۔۔ رومی حرف آخر کی طرح دونوں طرف موجود ہیں۔

عقیدے اور زندگی کے تعلق کی حقیقی نوعیت کا احاطہ کرنے کا دعویٰ کیے بغیر محض سہولت فہم کے لیے 'تصور و تصدیق' کی مثال دی جاسکتی ہے۔ زندگی' تصدیقات کے ایک دہرے سلسلے سے عبارت ہے' عقلی اور حسی' لیکن زندگی چونکہ خود تصور وجود کی حسی تصدیق ہے لہٰذا عقلی مصداقات اس میں خود شعوری کی وہ جہت تو پیدا کر دیتے ہیں جو ارادہ' حرکت اور عمل کے زاویوں میں توازن قائم کر کے اس مثلث کی شکل دیتی ہے جس کے تینوں سرے خدا' کائنات اور انسان کے ماورائے طبیعی تعلق کے بے شمار پہلوؤں کی نشان دہی انہیں محدود کیے بغیر کرتے ہیں۔ لیکن حیات کی بنیادی ساخت کے اعتبار سے اس کے اکثر فوری محرکات عقلی نہیں' حسی ہیں۔ تصور یعنی عقیدے کی حسی تصدیق کے حصول کے بغیر اس کا معنوی یا مابعدالطبیعی کمال تو اپنی جگہ رہتا ہے مگر زندگی اپنے پورے میکنزم سمیت اس سے کوئی نسبت نہیں پیدا کرپاتی۔ جیساکہ عیسائیت کے ساتھ ہوا۔ عقیدۂ الوہیت مسیح کے مابعدالطبیعی مضمرات کے جائزے کا تو یہ موقع نہیں' البتہ حقائق کو تجربی سطح پر گھسیٹ لانے کا رجحان' مادہ و روح کی دوئی کا تصور' چیزوں کی طبیعی اصل کھوجنے کا داعیہ' فطرت کو وحی اور نظام کائنات کو معجزے کی جگہ دے کر انسان کی تمام صلاحیتوں کو انہی میں کھپا دینے کا جنون اسی عقیدے کے بالواسطہ مظاہر ہیں۔ آج دنیا جس 'وجودی کفر' میں بدل چکی ہے' اس کی جڑیں اسی زمین سے پھوٹی ہیں۔ عیسائیت نے آدمی کی حقیقی مسئولیت سے روگردانی کر کے زندگی کے عروج و زوال اور اس کے نظام اسباب و نتائج کو انسان کی عبودی گرفت سے ہمیشہ کے لیے نکال دیا ہے۔ نتیجہ" انسانی مجبوری و مختاری' علم و لاعلمی' نقص و کمال اور ترقی و تنزل کے تمام حدود اسی دنیا میں سما کر رہ گئے۔ ظاہر ہے جو دین توبہ' یعنی

حق کی طرف لپکنے کے تصور سے تقریباً خالی ہو' اس کے نظام بندگی میں جو خلا ہو گا سو ہو گا' دنیاوی دائرے میں بھی اس کی یہ کمی انسان کو خدا کے' اور کائنات کو انسان کے اختیار سے خارج تو کیا کہیں' محروم کر دیتی ہے۔ توبہ' عمل کو اس کی افقی سطح سے بلند کر کے ایک کلیتہ'' مثبت نتیجہ خیزی سے واصل کر دیتی ہے ــــ جس کا' آج کی زبان میں' نفسیاتی اثر یہ ہوتا ہے کہ دنیاوی نتائج بلکہ خود دنیا انسان کی نظر میں ناگزیر ہونے کے باوجود ثانوی ہو جاتی ہے اور ناموافق سے ناموافق حالات میں بھی اس کے قدم جمے رہتے ہیں۔ اس طرح کوئی بھی فعل یا خیال کسی خارجی یا نفسی تقاضے سے نہیں' بلکہ اس غیر مشروط اطاعت سے پیدا ہوتا ہے جو انسانی ارادے کی اصل ہے۔ یہاں اگر "اقوال زریں" کا اسلوب اختیار کرنے کی اجازت ہو تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ توبہ' آدمی کے فطری نقص سے رونما ہونے والا کمال ہے۔

اسلام سے پہلے سب ادیان انسان کی ضروریات کو ملحوظ رکھ کر نازل ہوتے رہے۔ مگر اسلام کی صورت میں پہلی اور آخری بار خدا نے پوری تفصیل سے اعلان کیا کہ خود وہ کیا چاہتا ہے۔ ہمارا فنڈا مینٹلزم اسی مفصل مرضِ حق پر لبیک کہنے کا نام ہے۔ لیکن ہمارے دل میں ایک چور چھپا بیٹھا ہے جس نے ہمیں ڈرا رکھا ہے کہ اسلام' زندگی پر جو قیود لگاتا ہے انہیں قبول کر کے ہم ترقی کی دوڑ سے باہر ہو جائیں گے۔ محفوظ راستہ یہی ہے کہ ایمان تو اسلام پر رکھو مگر عمل پر اس کی پرچھائیں بھی نہ پڑنے دو' ورنہ ہم ادھر حلال و حرام کے چکر میں پڑے رہ جائیں گے اور ادھر دنیا کہیں سے کہیں پہنچ جائے گی۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا' ہر ترقی یافتہ یا ترقی پذیر قوم میں ایک چیز مشترک ہے: لادینی۔ ہم فی الحال کج دار و مریز میں پڑے ہوئے ہیں۔ یہاں بھی اقبال ہماری مدد کو حاضر ہیں۔ انہوں نے فرمایا تھا کہ اجتہاد کرنا چاہیے' سو اب ہم قومی زندگی میں ہر دینی قدر' مذہبی موقف اور روحانی طرز احساس کو معطل کر کے اجتہاد کریں گے جس میں جامد فقہ پرستی کے بجائے متحرک حقیقت پسندی کو اپنا رہ نما بنائیں گے۔

علامہ نے اجتہاد کو اسلام کے اصول حرکت سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ اجتہاد اس روح اطاعت کا عملی ظہور ہے جو کسی بھی خارجی تغیر کے رد و قبول میں کبھی عاجز نہیں ہوتی۔ اس کی حرکت کا رخ لازماً اس کمال کی طرف ہو گا جس کا تعین انسان نے نہیں' خدا نے کیا ہے۔ آج جو لوگ اجتہاد کی رٹ لگائے ہوئے ہیں' کیا وہ بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں یا ایسا سمجھنے کے قابل ہیں؟ــــ اسلام سے عملی تعلق کے تقریباً فقدان نے انہیں یہ موقع فراہم کر دیا کہ اقبال کو' جو ہماری جذباتی کمزوری ہیں' دین کی پوری روایت کے مقابلے میں کھڑا کر کے اس کی تحقیر کی

جائے۔

اوپر تصور و تصدیق کے حوالے سے ہونے والی گفتگو سے ملا کر دیکھیں تو ان کا منصوبہ سمجھ میں آجاتا ہے۔ قرآن و سنت اور ان کی سند پر متعین ہونے والے اوضاع و اطوار' عملی زندگی میں ان تصدیقات کا مرتبہ رکھتے ہیں جو مستقل ہیں اور کسی ایسے نظام حرکت و تبدیلی کو قبول نہیں کرتے جو ان کی نسبت اور دلالت کا رخ بدل دے۔ اس جملے میں ذرا مابعد الطبیعی رنگ آگیا ہے جس سے ہم فی الحال گریز کرنا چاہتے ہیں۔ یوں کہنا چاہیے تھا کہ عمل اور اس کی صورتیں' ایمان کی تصدیقات ہیں۔ ویسے تو تصور' صورت اور تصدیق' معنی سے مناسبت رکھتی ہے مگر چونکہ ہم اصطلاح کے پابند ہو کر گفتگو نہیں کر رہے لہٰذا یہاں بھی کسی قدر آزادی سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایمان' معنی ہے اور عمل' صورت۔ جس طرح صورت کا جواز معنی سے مشروط ہے' اسی طرح عمل کا ایمان سے۔ ایمان' شعور کی اور عمل' ارادے کی عمیق ترین سطح پر خدا سے تعلق رکھتا ہے۔ کسی اسلامی معاشرے میں بگاڑ پیدا کرنے کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ ایمانیات میں براہ راست تحریف کر دی جائے' مگر اس میں مفت کی سردردی بہت ہے اور جنونی بنیاد پرستوں کا ڈر الگ جی دہلائے رکھتا ہے۔ لہٰذا آسان اور محفوظ طریقہ یہ ہے کہ نیچے سے اوپر تک اعمال کا پورا ڈھانچا بدل کر ان کی تمام صورتوں کو ایسا بنا دیا جائے جو کسی بھی پہلو سے اپنے حقیقی معنی (یعنی ایمان) پر دلالت نہ کریں۔ پہلی ضرب سنت پر لگائی جاتی ہے جس کی بنیاد پر مسلمانوں کا ظاہر و باطن متعین ہوتا ہے۔ ہمارے یہاں یہی ہو رہا ہے۔ آج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی ایک سنت بھی معاشرے میں اور خاص طور پر اس کے مقتدر طبقات میں' زندگی کی بنیادی قدر یا محرک کی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ چند ظاہری سنتیں اکا دکا حلقوں میں پائی تو جاتی ہیں مگر وہ حلقے بالکل غیر موثر بلکہ نشانہ تحقیر ہیں۔

اس وقت تو آدمی دنگ ہی رہ جاتا ہے جب ایسے دعوے سننے کو ملتے ہیں کہ ظاہری سنتیں وقتی اور اضافی نوعیت کی تھیں' ہم معنوی سنتوں پر عمل پیرا ہیں۔ اس کار تیزی منطق پر تو ہنسا بھی نہیں جا سکتا۔ اس معاشرے میں ظاہر ہے یہی کچھ ہوگا جہاں یہ عالم ہو کہ جو شخص سورہ فاتحہ بھی اٹک اٹک کر پڑھتا ہے' وہ رازیؒ و غزالیؒ کے منہ آنے لگتا ہے۔ یہ سب دیکھ کر "The Bolcony" کا بشپ بہت یاد آتا ہے۔ جب پہلا فوٹو گرافر اس سے کہتا ہے:

"Get set for prayer, because the world ought to be bombarded with the picture of a piousman."

تو وہ—— نہیں بلکہ پورا مکالمہ ہی دیکھ لیجئے' مختصر سا ہے:

"THE BISHOP (without moving): In fervent meditation!

FIRST PHOTO GRAPHER: Right, fervent. Get set.

THE BISHOP (ill at ease): But..... How?

FIRST PHOTOGRAPHER: Dont you know how to compose
Yourself for prayer? Okay, facing
both God and the comera. Hands
together. Head up. Eyes down.
That's the Classical pose.......

THE BISHOP (kneeling): Like this?

FIRST PHOTOGRAPHER (looking at him with curiosity):
That's it .....(He looks at the camera)
No, Your'es not in the frame.....
(Shuffling on his knees, THE BISHOP
Places himself in front of the camera) Okay.(08)

جب بھی کسی روشن خیال اسلام کے داعی کو دیکھتا ہوں' دماغ ایک زور دار گونج سے جھنجھنا اٹھتا ہے:

"FACING BOTH GOD AND THE CAMERA"

ع ہم خدا خواہی وہم دنیائے دوں

اکیسویں صدی کا دروازہ ہمارے سامنے ہے۔ اس کی چوکھٹ پر سموئل بیکٹ یا آئی نسکو کا کوئی کردار سر کے بل کھڑا ہے اور بڑی پروقار آواز میں ہم سے خطاب کر رہا ہے: "اس دروازے کی کنجی میرے پاس ہے۔ آپ کے لیے ضرور کھولوں گا۔ بس ایک شرط ہے—— ترقی کرنی ہوگی! کیونکہ اس طرف جھینگروں کی ابدیت کا آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا وعدہ کریں کہ آپ میری کوئی بات نہیں مانیں گے حالانکہ آپ میری ہربات مانیں گے۔ مگر پہلے یہ وعدہ کیجئے کہ آپ کوئی وعدہ نہیں کریں گے——"

دور کہیں ایک آواز بلند ہو رہی ہے جسے سنا نہیں جا سکتا۔ "تو ہے' تجھے جو کچھ نظر آتا ہے'

نہیں ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے!"

حواشی

۱۔ بال جبریل، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۵۰ / ۳۷۴
۲۔ مضامین اقبال ص ۶۸
۳۔ بندگی نامہ زبور عجم، کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۱۶ / ۴۶۰
۴۔ بانگ درا، دریوزہ خلافت، ص ۲۶۵ / ۲۸۱
۵۔ ضرب کلیم، امید، ص ۱۲۲ / ۶۲۲
۶۔ بال جبریل، ص ۶۰ / ۳۸۴
۷۔ بانگ درا، مسلم، ص ۲۰۸ / ۲۲۴
۸۔ ایضاً، خضر راہ، ص ۲۷۸ / ۲۹۴
۹۔ ارمغان حجاز، بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو، ص ۲۲ / ۷۱۴
۱۰۔ اسرار خودی، ص ۴۲ / ۵۸
۱۱۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، مضامین اقبال، ص ۹۰-۹۱
۱۲۔ ایضاً، ص ۹۵
۱۳۔ ایضاً، ص ۹۸
۱۴۔ ایضاً ص ۹۶-۹۷
۱۵۔ ایضاً ص ۹۷
۱۶۔ ضرب کلیم، محراب گل افغان کے افکار، ص ۱۸۲ / ۶۸۲
۱۷۔ ایضاً۔ سیاسی پیشوا، ص ۱۶۸ / ۶۶۸

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی نئی پیش کش

براشتراک بزمِ اقبال، لاہور

کُلّیاتِ اِقبال

اُردو

سستا ایڈیشن

(نیوز پرنٹ)

اغلاط سے پاک، معیاری کتابت

مضبوط جلد، دیدہ زیب ٹائیٹل

قیمت صرف ۴۵ روپے

(تاجرانہ رعایت ۲۵ فیصد)

علامہ محمد اقبال۔ دوسری گول میز کانفرنس اور تحریک کشمیر

کلیم اختر

برطانوی حکومت نے ہندوستان کے آئینی، دستوری اور سیاسی مسائل کے حل کے لیے ۱۹۳۰ء کے اواخر میں لندن میں ایک گول میز کانفرنس طلب کی۔ اس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ ایک ایسا متفقہ دستوری فارمولا مرتب کیا جائے جس کی وساطت سے ہندوستانی قوم کے لیے ایک قابل عمل آئین تیار کیا جائے۔ یہ پہلی گول میز کانفرنس ستمبر ۱۹۳۰ء میں منعقد ہوئی جو "نشستند و گفتند و برخاستند" سے آگے نہ بڑھ سکی۔ لیکن علامہ محمد اقبال نے جو اس پہلی گول میز کانفرنس میں شریک نہیں تھے، ۳۱ دسمبر ۱۹۳۰ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد میں جو صدارتی خطبہ پیش کیا، وہ درحقیقت مسلمانان ہند کی منزل کا تعین تھا۔ یعنی پہلی گول میز کانفرنس کی ناکامی کے بعد علامہ محمد اقبال نے برطانوی حکومت کو بتایا تھا کہ مسلمان کیا چاہتے ہیں، چنانچہ جب دوسری گول میز کانفرنس ستمبر ۱۹۳۱ء میں بلائی گئی تو اس میں علامہ محمد اقبال کو بھی مدعو کیا گیا۔ عاشق حسین بٹالوی کی روایت کے مطابق انہیں شرکت کی دعوت سر میاں فضل حسین کے ایماء پر دی گئی تھی۔ اس بات کی تصدیق عظیم حسین کی کتاب "سر فضل حسین" سے بھی ہوتی ہے —— جن مسلم زعمائے کرام نے اس کانفرنس میں شرکت کی، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

سر آغا خان، سر سید علی امام، نواب احمد سعید چھتاری، مسٹر اے کے، فضل الحق، اے ایچ غزنوی، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، علامہ محمد اقبال، ڈاکٹر شفاعت احمد خان، سر محمد شفیع، مولانا محمد شفیع داؤدی، مولانا شوکت علی، سر سلطان احمد، چودھری ظفر اللہ خان، سر صاحبزادہ عبدالقیوم، سر شاہنواز خان، غلام مرتضیٰ بھٹو، سر غلام حسین ہدایت اللہ، مسٹر محمد علی ڈومیلی۔

علامہ محمد اقبال نے دوسری گول میز کانفرنس میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ آپ کو اقلیتوں سے متعلقہ کمیٹی کا رکن بنایا گیا۔ مسلم وفد کے صدر ہزہائی نس سر آغا خان تھے۔ اور بقول محمد احمد خان "ڈاکٹر صاحب، ہزہائی نس آغا خان کو مختلف مسائل میں مشورے دیتے رہے۔" ("اقبال کا سیاسی کارنامہ" صفحہ ۴۳۵) —— اقلیتوں کی کمیٹی کے چار اجلاس ہوئے۔ یہ کانفرنس یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو ختم ہوگئی —— علامہ محمد اقبال اس میں شرکت کے لیے ۲۷ ستمبر ۱۹۳۱ء کو لندن پہنچے تھے —— لندن میں آپ نے سینٹ جیمز کورٹ میں قیام کیا۔ آپ کے ہمراہ مولانا غلام رسول مہر

تھے۔

دوسری گول میز کانفرنس میں علامہ محمد اقبال نے منجملہ دیگر مسائل کے' برطانوی حکومت سے ریاست جموں و کشمیر کی سیاسی صورت حالات پر بات چیت کی ـــــ اور قبل اس کے کہ علامہ محمد اقبال' قائداعظم محمد علی جناح' اور سر میاں محمد شفیع کی مساعی جمیلہ کا ذکر کیا جائے' بہتر ہوگا کہ اس دور کے کشمیر کی سیاسی حالت پر بھی اجمالاً نظر ڈالی جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ سنہ ۱۹۳۱ء ہی میں تحریک حریت کشمیر اپنے فکری و نظری دور سے انقلابی دور میں داخل ہوئی تھی۔ ۱۳ جولائی ۱۹۳۱ء کو سری نگر میں مسلمانان کشمیر پر ڈوگرہ حکومت نے گولی چلا کر بائیس فرزندان توحید کو شہید کر دیا تھا' چنانچہ پورے برصغیر میں ایک غوغا پیدا ہوگیا اور اکابرین ملت نے شملہ میں اکٹھے ہو کر "آل انڈیا کشمیر کمیٹی" قائم کی جس کے صدر جماعت احمدیہ کے امیر میرزا بشیر الدین محمود مقرر ہوئے اور علامہ محمد اقبال اس تنظیم کے سیکرٹری جنرل چنے گئے۔ کشمیری مسلمانوں پر ڈوگرہ حکومت کے مظالم کا' مسلمانان ہند پر اتنا اثر ہوا کہ بلاامتیاز فرقہ بندی اور اختلاف مسالک کے سبھی متحد ہوگئے۔

علامہ محمد اقبال نے اس تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ـــــ اور بقول مصنف "اقبال کا سیاسی کارنامہ":

> اب جبکہ کشمیریوں پر یہ زمین تنگ کی جانے لگی تو بھلا ڈاکٹر صاحب خاموش کیونکر بیٹھ سکتے تھے' چنانچہ انہوں نے کشمیر کمیٹی میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیا۔ جیساکہ بیان کیا گیا ہے' کشمیر کمیٹی کا مقصد یہ تھا کہ آئینی ذرائع سے مسلمانان کشمیر کو ان کے واجبی حقوق دلائے جائیں ـــــ کشمیر کمیٹی نے پہلا کام یہ کیا کہ جو مسلمان کشمیر میں قید و بند کی مصیبتیں جھیل رہے تھے' ان کو ممکنہ قانونی امداد دی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب نے بڑی دلچسپی سے کام کیا اور اپنے ذاتی اثر اور تعلق سے بعض نامی گرامی وکلا کو کشمیر روانہ کیا۔ پٹنہ کے مولوی نعیم الحق' ڈاکٹر صاحب سے تعلق خاطر کے باعث کشمیریوں کی مدد کو پہنچ گئے۔ اس طرح لاہور سے بھی ڈاکٹر صاحب نے بعض وکلا کو روانہ کیا۔ علامہ مرحوم سے نواب سر حمید اللہ خان والی بھوپال کے نہایت گہرے دوستانہ تعلقات تھے۔ ادھر مہاراجہ کشمیر کے بھی والی بھوپال سے دوستانہ مراسم تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے والی بھوپال کے ذریعے مہاراجہ کشمیر کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ مسلمانان کشمیر کے جائز مطالبات کی تحقیق کے لیے ایک کمیٹی مقرر کریں ـــــ چنانچہ

اقبال کی مساعی کامیاب ہوئیں۔" (صفحہ ۱۸۰)

۱۴ جولائی ۱۹۳۱ء سے لے کر اپنی لندن روانگی (ستمبر ۱۹۳۱ء) تک علامہ محمد اقبال تحریک حریت کشمیر سے برابر آگاہ رہے۔ علامہ محمد اقبال لندن میں بے حد مصروف رہے۔ آپ نہ صرف برطانوی حکومت کے وزراء سے ملے بلکہ کئی مجلسوں میں بھی شرکت کی۔ وزیر ہند سر سیموئیل ہور خود علامہ اقبال سے ملنے آئے۔ سابق ایرانی وزیراعظم سید ضیاء الدین طباطبائی سے بھی ملاقات ہوئی۔ سفارت خانہ عراق کے سیکرٹری افضل بے نے دعوت ظہرانہ دی۔ البانیہ کے سفیر نے بھی دعوت پر مدعو کیا۔ ممتاز صحافی مسٹر پنکرڈ نے بھی دعوت دی۔ ایک محفل قرآت میں بھی شرکت کی۔ انگریز نوجوان عبدالرحمن ہارڈی نے چند سورتیں سنائیں' اور جب ایک چھ سات سالہ بچی نے سورہ فاتحہ سنائی تو علامہ اقبال نے خوش ہو کر اسے ایک پاونڈ انعام دیا ـــــ غازی رؤف بے آف ترکی سے بھی ملے۔

ہماری دانست میں ان سب مصروفیات کے باوجود علامہ محمد اقبال کشمیر کو نہ بھولے۔ گو کشمیر کا مسئلہ گول میز کانفرنس میں زیر بحث نہ آیا لیکن اس کا ذکر جب بھی کسی نہ کسی حوالے سے ہوا تو گاندھی جی نے چپ سادھ لی۔ بہرحال ۹ نومبر ۱۹۳۱ء کو ہندوستانی مسلمانوں کا وفد حکومت ہند کے انڈر سیکرٹری آف سٹیٹ سے ملا اور اس سے کشمیر کے بارے میں گفتگو کی۔ یہ گفتگو اب تک صیغہ راز میں تھی جسے پہلی بار پاکستان کے ممتاز دانش ور ڈاکٹر رشید احمد جالندھری صفحہ قرطاس پر لا رہے ہیں۔

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری' عہد حاضر میں جدیدیت کے حوالے سے ایک معتبر محقق ہیں۔ جب وہ لندن میں انڈیا آفس لائبریری میں بعض فائلیں دیکھ رہے تھے تو انہیں "ڈاکٹر اقبال اور کشمیر" سے متعلق ایک فائل مل گئی جس میں علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کی بات چیت درج ہے ـــــ ظاہر ہے کہ یہ ساری کارروائی انگریزی زبان میں ہے۔ اس کا اردو ترجمہ یہ ہے:

> "ـــــ نو نومبر ۱۹۳۱ء کو ہندوستانی وفد کے مسلم ارکان نے' جو گول میز کانفرنس میں یہاں لندن آئے تھے' حکومت ہند کے انڈر سیکرٹری آف سٹیٹ کے ساتھ ایک ملاقات کی جس میں انہوں نے مسئلہ کشمیر پر گفتگو کی۔ سر محمد شفیع نے کشمیر کی افسوس ناک صورت حال تفصیل سے بیان کی۔ انہوں نے بتایا کہ کشمیری مسلمان ہر قسم کے جبرو استبداد کا شکار بن رہے ہیں۔ پولیس ان کی مقدس کتاب' عبادت گاہوں اور عورتوں

کی بے حرمتی کرتی ہے۔ مسلمانوں کی طرف سے ہونے والے مظاہرے مہاراجہ کے خلاف نہیں ہیں۔ یہ صورت ۲۵ برس سے قائم ہے۔۔۔۔ لیکن اس کے باوجود برطانوی حکومت نے کشمیر میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کی۔ اس نکتے پر ڈاکٹر محمد اقبال نے فرمایا:

اگر مہاراجہ نے اس (افسوس ناک) صورت حال کو برابر جاری رکھنے کی اجازت دی ہے تو وہ اس کا ذمہ دار ہے۔ آپ (سر میاں محمد شفیع) یہ بات کھل کر کیوں نہیں کہتے؟

اس پر چودھری ظفر اللہ خان نے کہا: ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آج مسلمان جس صورت حال سے دوچار ہیں، مہاراجہ کو اس کا علم نہیں ہے تاہم یہ فیصلہ کیا گیا کہ اقبال اور ذوالفقار علی، مہاراجہ سے ملاقات کریں، لیکن موخرالذکر اس ملاقات پر آمادہ نہ تھے۔ وائسرائے کی دوبارہ ہدایت پر ہم نے مہاراجہ سے ملاقات کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ وہاں کے سرکاری حلقوں میں یہ تاثر پایا جاتا تھا کہ حکومت کشمیر کے معاملات میں مداخلت کرنا چاہتی ہے۔ لیکن انڈیا آفس کے کہنے پر حکومت نے کشمیر میں مداخلت کرنے سے اجتناب کیا ہے۔ اب یہ حکومت برطانیہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ کشمیر کے معاملات پر غور کرے کیونکہ اسی نے کشمیر کو گلاب سنگھ کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔۔۔۔

یہ تقریر سننے کے بعد ڈاکٹر اقبال نے کشمیر کے متعلق اپنی تشویش کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

اب سب حقائق آپ کے سامنے ہیں۔ میں اپنی طرف سے ان میں کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ سری نگر میں بچوں کو بڑی بے رحمی سے قتل کیا جا رہا ہے۔ سری نگر کی تقریباً ہر گلی میں ان پر گولی چلائی جا رہی ہے، اور ڈوگرہ پولیس کے ہاتھوں عورتوں کی بے حرمتی ہو رہی ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے پاس یورپ کی تین مختلف قوموں سے تعلق رکھنے والے اشخاص کی شہادتیں موجود ہیں جو اخبارات میں شائع ہو چکی ہیں۔۔۔۔ اب اس معاملے میں انکوائری کے لیے نہ صرف پنجاب اور کشمیر کے مسلمان، بلکہ سارے ہندوستان کے مسلمان کشمیر میں ڈوگرہ فوج کے ہاتھوں ہونے والے مظالم کی تحقیقات کی شدید خواہش رکھتے ہیں، چنانچہ میں آپ

سے درخواست کرتا ہوں کہ ہماری اس خواہش کو سیکرٹری آف سٹیٹ (برائے ہندوستان) تک پہنچا دیں کہ وہ کشمیری فوج کے ہاتھوں ہونے والے مظالم کی فوری تحقیقات کے احکام صادر کریں۔ ان تحقیقات کے نتیجے میں اگر لوگوں کا قصور ثابت ہو تو لوگوں کو سزا دی جائے یا ان کی مذمت کی جائے ــــــ لیکن اگر مہاراجہ یا اس کی انتظامیہ قصوروار ہو تو مہاراجہ کو معزول کیا جائے۔ میں مہاراجہ اور اس کی انتظامیہ کے قصوروار ثابت ہونے پر مہاراجہ کی معزولی کا مطالبہ کرتا ہوں۔ ہمیں اس بات کی قطعاً پروا نہیں ہے کہ کشمیری مسلمانوں پر وہاں کی سرکاری ملازمتوں کے دروازے بند ہیں یا ان کے لیے تعلیم حاصل کرنے کے مواقع موجود نہیں ہیں۔ ہمیں اس کی بھی کوئی پروا نہیں کہ انہیں فوجی تعلیم و تربیت سے دور رکھا جاتا ہے نہ ہمیں اس بات کی پروا ہے کہ ان پر بھاری ٹیکس لگائے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ پچھلے ساٹھ برس سے ۲ روپے ۷ آنے سالانہ ادا کر رہے ہیں جبکہ ہندو شہری صرف ۳ آنے سالانہ ادا کرتے ہیں۔ ہمیں ان باتوں کی کوئی فکر نہیں۔ ہمیں فکر صرف اس بات کی ہے کہ کشمیری عوام کے ساتھ انصاف کیا جائے۔ ان کی عورتوں، بچوں، جوانوں اور بوڑھوں کے ساتھ انصاف کیا جائے جو کشمیری فوج کے ہاتھوں بے رحمی سے قتل ہو رہے ہیں۔ ہم آپ سے چاہتے ہیں کہ آپ معاملے کی تحقیق کرائیں ــــــ اور اگر ضروری ہو تو مہاراجہ کو معزول کر دیں۔ یہی ہمارا مطالبہ ہے جو میں بالکل سیدھے سادھے انداز میں آپ ــــــ سیکرٹری آف سٹیٹ ــــــ اور برطانوی عوام تک پہنچانا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے مستقبل قریب میں مجھے (یہاں) اس موضوع پر بات کرنے کے مواقع ملیں گے ــــــ اور میں یہ تمام معاملات برطانوی عوام تک پہنچانا چاہتا ہوں کیونکہ ان تمام امور (قتل و غارت) کو کم از کم ایک سو برس تک جاری رکھنے کی اجازت دی گئی ہے۔ شاید برطانوی عوام کشمیر کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ انہوں نے (برطانوی حکومت) کشمیر کو ۷۵ لاکھ روپے (تقریباً ۵۰ ہزار پونڈ) میں فروخت کیا ہے۔ یہ ایک ایسا سودا ہے جسے نہ تو جدید فلسفہ قانون تسلیم کرتا ہے اور نہ جدید اخلاقیات۔ اس سودے کے دو سال بعد ہندوستان میں اس وقت کے گورنر جنرل نے اعلان کیا تھا کہ اس سودے کو بے انصافی کا ذریعہ بننے نہیں دیا جائے گا، لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ یہی سودا پچھلے سو برس سے ایک بہت بڑے ظلم و ستم کی وجہ بنا ہوا ہے۔ چنانچہ میں آپ

کی انصاف اور مساوات کی بلند روایات سے اپیل کرتا ہوں کہ آپ غور کریں کہ آیا کشمیری عوام سے انصاف ہو رہا ہے یا نہیں۔ اور اگر اس ناانصافی میں مہاراجہ ملوث ہے تو آیا اس کی حکومت ختم ہوگئی ہے یا نہیں—— ہم کسی صورت میں مہاراجہ کی حکومت کے جاری رہنے کے حق میں نہیں ہیں۔ اگر کشمیری عوام غلطی پر ہیں—— جو بھی صورت ہو—— ان کی عورتوں' مردوں اور بچوں کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر قتل کیا گیا ہے۔ اور اگر تحقیقات کے نتیجے میں مہاراجہ کا اس جرم میں شریک ہونا ثابت ہو جائے تو اسے یقیناً معزول کیا جانا چاہیے۔ ہم اس جرم میں مہاراجہ کا کم از کم اس حد تک تو ملوث ہونا سمجھتے ہیں کہ آخر کار وہ انتظامیہ کا سربراہ ہے۔ اگر آپ ہمارا یہ مطالبہ پورا نہیں کریں گے تو میں آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ اس وفد میں ایسے ارکان بھی موجود ہیں جو محسوس کرتے ہیں کہ اگر آپ کشمیری عوام کا مطالبہ پورا نہیں کرتے اور ڈوگرہ فوج کے ہاتھوں ہونے والے مظالم کی تحقیقات نہیں کراتے تو وہ (ارکان) آپ کے ساتھ پرخلوص تعاون نہیں کرسکتے۔

شوکت علی : میں عزت ماب مہاراجہ کے ذاتی دوستوں میں شامل ہوں' اور میرا خیال ہے کہ مہاراجہ ایک اچھے انسان ہیں۔

اقبال : وہ اچھا انسان نہیں ہے۔ آپ اپنے ذاتی تعلقات کو بیچ میں نہ لائیں۔ آپ یہاں ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کرنے آئے ہیں۔

شوکت علی : سر محمد اقبال نے جو کچھ کہا' میں اس میں مداخلت نہیں کرتا' اور امید کرتا ہوں کہ وہ بھی میری بات میں مداخلت نہیں کریں گے۔

اقبال : یہ مداخلت کا مسئلہ نہیں ہے۔ آپ یہاں اپنی ذات کی نمائندگی کرنے نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کرنے آئے ہیں——

شوکت علی : میں سر محمد اقبال کا بہت احترام کرتا ہوں۔ جب یہ سب باتیں وقوع پذیر ہو رہی تھیں تو وہ وہاں موجود تھے جبکہ میں وہاں موجود نہیں تھا۔ ان کا تعلق کشمیر ہی سے ہے اور میں ان کے جذبات کی قدر کرتا ہوں۔ لیکن مجھے امید ہے کہ وہ مجھے اپنی بات اپنے مخصوص انداز میں بیان کرنے کی اجازت دیں گے۔ مجھے ہندوستان کی ریاستوں پر پورا بھروسا ہے' اور ہم یہاں مستقبل کے لیے دستور سازی کر رہے ہیں۔ لیکن میں آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ اگر ان معاملات

کا تدارک نہ کیا گیا اور ان معاملات میں حکومت برطانیہ کا نام یوں بار بار لیا جاتا رہا تو ہم جو بڑے سکون سے کام کر رہے ہیں' سکون سے کام کرنا مشکل ہو جائے گا— میرا خیال ہے کہ ہمارے اپنے ملک میں کچھ مفسد لوگ ہیں جو مسلمانوں اور آپ (انگریزوں) کے درمیان مزید اختلافات پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہ لوگ آپ میں اور مسلمانوں میں جھگڑا پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہمیں مقدور بھر اس پریشانی سے بچنا چاہیے— اور میں سیکرٹری آف سٹیٹ اور انگریز عوام سے پرزور اپیل کرتا ہوں کہ آپ فوری طور پر کچھ کریں تاکہ یہ شکایات ختم ہو جائیں—

محمد علی جناح : جناب! کیا آپ یہ بتانا پسند کریں گے کہ موجودہ دور میں کشمیر میں برطانیہ کی آئینی حیثیت کیا ہے؟

سٹیورٹ : اس وقت میرے پاس کشمیر کے ساتھ ہونے والا معاہدہ موجود نہیں ہے' لہٰذا میرے لیے فوری طور پر اس کا جواب دینا مشکل ہو گا۔

محمد علی جناح : میں معاہدے کا نہیں پوچھ رہا۔ میں جانتا ہوں کہ ایک طرح سے مہاراجہ کی درخواست پر حکومت نے کشمیر کو (اپنے) کنٹرول میں لیا ہے۔

پیٹرک : مہاراجہ نے انگریز فوجی دستوں کی امداد کی درخواست کی تھی۔

محمد علی جناح : لیکن اب وہاں پر اختیار کس کے پاس ہے؟

آغا خان : نظم و نسق کا؟

محمد علی جناح : ہر بات کا— میں اپنے سوال کا مستند جواب چاہتا ہوں کیونکہ ہم اخبارات میں اس کے بارے میں بہت کچھ پڑھتے ہیں لیکن ہم اخبارات کی ان خبروں پر بھروسا نہیں کر سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسٹر جنکنز ہی وہ شخص ہیں جس کے ہاتھ میں مکمل طور پر جموں کے سول اختیارات ہیں۔

پیٹرک : وہ جموں میں فوجی کمانڈر کے ساتھ سیاسی مشیر کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔

محمد علی جناح : لیکن اب انہوں نے وہاں کلی اختیارات حاصل کر لیے ہیں۔ سول بھی اور فوجی بھی۔

پیٹرک : مسٹر جناح! میرے پاس یہی معلومات تھیں۔

ڈاکٹر شفاعت: مہاراجہ تو بس برائے نام ہے!
محمد علی جناح: میں اس بات کا جواب اپنے رفقاء سے نہیں سننا چاہتا۔ مجھے سرکاری معلومات درکار ہیں' اور اسی لیے میں جاننا چاہتا ہوں کہ وہاں کی آئینی حیثیت کے بارے میں سرکاری اطلاعات کیا ہیں۔ میں آپ کو بتاؤں گا کہ میں یہ بات جاننے کے لیے اتنا بے چین کیوں ہوں۔ اگر ہمیں حتمی طور پر معلوم ہو جائے کہ کشمیر میں داخلی اختیارات کس کے پاس ہیں تو ہم آپ کے لیے اور بھی مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔ میرے یہ سوال پوچھنے کی صرف یہی وجہ ہے۔ میں یہ سوال پریشانیاں پیدا کرنے کے لیے نہیں پوچھ رہا بلکہ میں یہ جاننے کے لیے واقعی سخت بے چین ہوں۔۔۔ اگر آپ مجھے بتا سکیں کہ اس وقت کشمیر میں کلی اختیار کس کے پاس ہے؟ آیا یہ اختیار انگریزی حکومت کے پاس ہے یا نہیں؟"
(انڈر سیکرٹری (برائے امور ہند) کے ساتھ مسلم وفد کا یہ اجتماع ۹۔ نومبر ۱۹۳۱ء بروز پیر سہ پہر چار بجے منعقد ہوا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ ایل۔ پی۔ او ۷۴۹/II-6)

غرضیکہ علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح نے دوسری گول میز کانفرنس کے موقع پر مسئلہ کشمیر کو اٹھایا۔ متذکرہ صدر بات چیت میں جن چند باتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے' ان میں سے بعض کی وضاحت ضروری ہے:

(اول) مسلم وفد اور برطانوی حکومت کی بات چیت کا پس منظر۔
(دوم) جموں میں برطانوی فوج کی موجودگی۔
(سوم) مولانا شوکت علی مرحوم کا مہاراجہ ہری سنگھ کا دفاع کرنا۔

۱۹۳۱ء میں جموں میں عیدالاضحیٰ کے موقع پر ڈوگرہ پولیس کے ایک کارندے نے جس کا نام کھیم چند تھا' مفتی محمد اسحاق کو خطبہ عید دینے سے منع کر دیا۔ مسلمانوں نے اس پر سخت غم و غصہ کا اظہار کیا اور اسے مداخلت فی الدین قرار دیا۔۔۔ اس واقعے کے چند روز بعد جموں جیل میں ایک غیر مسلم ملازم نے ایک مسلمان قیدی (جو تلاوت کلام پاک کر رہا تھا) سے قرآن پاک (پنج سورہ) لے کر زمین پر پھینک دینے کی سفاکانہ جسارت کی اور توہین قرآن کا مرتکب ہوا۔ ان واقعات نے مسلمانان ریاست کو تڑپا دیا۔ اس سلسلے میں صوبہ کشمیر میں اجتماعات شروع ہوگئے۔ جون ۱۹۳۱ء کو ایک غیر ریاستی باشندے عبدالقدیر خان نے مسلمانان کشمیر کے اجتماع سے خطاب کیا

جس پر اسے بغاوت پر اکسانے کے جرم میں گرفتار کر لیا گیا۔ کشمیری مسلمانوں نے اس کی حمایت میں جلوس نکالے، جلسے کیے اور مظاہرے بھی کیے۔ ۱۳ جولائی ۱۹۳۱ء کو سنٹرل جیل سری نگر کے باہر جمع شدہ کشمیری عوام پر، جو عبدالقدیر خاں کے مقدمے کی سماعت کے لیے آئے تھے، حکومت جموں و کشمیر نے گولی چلا دی جس سے بائیس (۲۲) مسلمان شہید ہوگئے۔

اس وقت ریاست کا وزیراعظم ایک انگریز مسٹر ویکفیلڈ تھا جس نے ان حالات کو اپنی کتاب یادداشتیں (Recollections) میں لکھا ہے، اور کہا ہے کہ ہر شہید ہونے والے کے بدن پر گولی سینے پر لگی تھی۔

اس واقعے کا پورے ملک میں چرچا ہوا۔ مسلمانوں نے علامہ محمد اقبال کی سرکردگی میں کام شروع کر دیا۔ مولانا عبدالمجید سالک اور غلام رسول مہر کے "انقلاب" مولانا ظفر علی خاں کے "زمیندار" اور شیر جنگ کے اخبار "سیاست" نے اس مسئلے کو اولیت دی۔ چونکہ جماعت احمدیہ نے بھی کشمیریوں کی حمایت کی تھی، اس لیے چودھری ظفر اللہ خان بھی پیش پیش تھے —— پھر "آل انڈیا کشمیر کمیٹی" بھی قائم ہو چکی تھی جس کے روح رواں علامہ محمد اقبال تھے، اور یہ جماعت مسائل و مصائب کشمیر میں دلچسپی لے رہی تھی۔ ازاں بعد جب جماعت احمدیہ نے اس تنظیم کے حوالے سے اپنی مذہبی سرگرمیاں شروع کیں تو علامہ محمد اقبال اس سے الگ ہوگئے——

۲۔ جن ایام میں دوسری گول میز کانفرنس کا انعقاد ہوا—— ان دنوں ریاست جموں و کشمیر میں تحریک حریت کشمیر زوروں پر تھی اور ڈوگرہ حکومت نے برطانوی ہند کی حکومت سے نہ صرف فوجی امداد لی تھی بلکہ ریاست میں مارشل لاء بھی لگا دیا تھا۔ خاص طور پر جموں میں، جہاں فرقہ وارانہ فسادات ہوئے اور ۱۷ کاتک (بکرمی) مطابق نومبر ۱۹۳۱ء کو پانچ مسلمانوں کو شہید کر دیا گیا تھا۔ اور جموں میدان کارزار بنا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قائداعظم محمد علی جناح نے برطانوی حکومت کے نمائندے سے بار بار یہ استفسار کیا کہ ریاست میں کس کی حکومت ہے۔

(علامہ محمد اقبال لندن میں بھی کشمیر کے حالات سے باخبر رہے۔)

۳۔ جہاں تک مولانا شوکت علی مرحوم کا مہاراجہ کشمیر ہری سنگھ کے دفاع کا تعلق ہے، حقیقت یہی ہے کہ مولانا مرحوم، مہاراجہ کشمیر کے دوست تھے۔ وجہ یہ تھی کہ مہاراجہ ہری سنگھ —— بباطن انگریزی حکومت کے خلاف تھا۔ جس نے اس کی تخت نشینی سے قبل مسٹر "اے" کے نام سے بلیک میلنگ کا مقدمہ بنوا دیا تھا—— دوسری بات یہ ہے کہ مہاراجہ ہری سنگھ، مولانا محمد علی جوہر کے بے حد مداح تھے۔ مولانا شوکت علی نے پہلی گول میز کانفرنس، جس کے

دوران مولانا محمد علی جوہر خالق حقیقی سے جا ملے' کے سلسلے میں جو خط لکھا ہے اور اپنے بھائی کی وفات اور میت کی سوئے فلسطین روانگی کی روداد قلم بند کی ہے اس میں تحریر ہے کہ مولانا محمد علی جوہر کی وفات کی خبر سن کر جو چند لوگ فوری طور پر آئے ان میں مہاراجہ ہری سنگھ آف کشمیر بھی تھا۔

(یاد رہے کہ دوسری گول میز کانفرنس میں برطانوی حکومت نے ہندوستان کے بیشتر ریاستی حکمرانوں کو مدعو کیا لیکن مہاراجہ کشمیر کو نہیں کیونکہ ان دنوں ریاست میں تحریک حریت کشمیر جاری تھی۔)

بہرحال علامہ اقبال کشمیر سے غافل نہیں رہے۔ اس وقت علامہ محمد اقبال آل انڈیا مسلم کانفرنس کے صدر بھی تھے جس کا اجلاس ۲۰ نومبر ۱۹۳۱ء کو ہوا جس میں کشمیر سے متعلق مندرجہ ذیل قرار داد منظور ہوئی:

"کمیٹی' کشمیر کے مظلوم مسلمانوں کے ساتھ دلی ہمدردی کا اظہار کرتی ہے جن پر حکومت کشمیر نے ناگفتہ بہ مظالم توڑے ہیں —— اور اپنے حقوق کے لیے جنگ میں انہوں نے جو قربانیاں دیں' انھیں بے حد قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہے' نیز کمیٹی' مسلمانان پنجاب کی قابل تعریف کوششوں کی تعریف کرتی ہے جو انہوں نے اپنے کشمیری بھائیوں کی امداد میں انجام دی ہیں۔ مہاراجہ کشمیر کے تازہ اعلان کے پیش نظر کمیٹی توقع رکھتی ہے کہ اس پر پورے طور پر عمل کیا جائے گا اور ہزہائی نس کی رعایا کی شکایات اور تکالیف کا پوری طرح تدارک ہو جائے گا —— نیز کمیٹی اعلان کرتی ہے کہ جب تک مسلمانان کشمیر کی شکایات دور نہ ہوں گی' مسلمانان ہند کی بے چینی کم نہ ہوگی۔ کمیٹی' حکومت ہند کو متنبہ کرتی ہے کہ اگر موجودہ حالات میں پھر مسلمانوں کو ڈوگروں کے رحم و کرم پر چھوڑا گیا تو اس کی ذمہ داری حکومت پر عائد ہوگی۔ کمیٹی مطالبہ کرتی ہے کہ کشمیر آرڈی نینس فی الفور منسوخ کر دیا جائے' اور اس کے تحت جو افراد گرفتار ہیں' انھیں فوراً رہا کر دیا جائے۔ نیز کمیٹی کے نزدیک جب تک آرڈی نینس پر عمل ہوتا رہے گا' مسلمانان پنجاب اور حکومت کے درمیان کسی مصالحت کی توقع نہیں' اس لیے حکومت سے پرزور اپیل کی جاتی ہے کہ اس مسئلے پر مزید ایجی ٹیشن بند کرانے کے لیے جلد کارروائی کرے۔"

(روزنامہ "انقلاب" لاہور ۲۲ نومبر ۱۹۳۱ء)

۴۔ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد آپ وطن واپس آئے کیونکہ یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو کانفرنس ختم ہوگئی تھی۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں آپ کو آل پارٹیز مسلم کانفرنس' جو اب تک آل انڈیا

مسلم کانفرنس کے نام سے مشہور ہو چکی تھی' کا صدر منتخب کیا گیا۔ یہ جماعت نہرو رپورٹ کے خلاف تمام مسلم مکاتب فکر کو متحد کرنے کے لیے بنائی گئی تھی۔۔۔۔۔ بہرحال' ڈاکٹر محمد اقبال نے 'آل انڈیا' مسلم کانفرنس کے پلیٹ فارم سے کشمیری عوام کی آزادی کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں۔

دانش

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران اسلام آباد کا سہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات ۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار ۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد و نظر ۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے ۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵ ، گلی ۲۷ ، ایف ۲/۶ ۔ اسلام آباد (پاکستان)

تعلیم

اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال

ڈاکٹر وحید قریشی

میرے اس مقالے کے دو حصے ہوں گے۔ پہلے حصے میں بنیادی فلسفیانہ مسائل اور تعلیمی تصورات کے باہمی رشتوں پر گفتگو ہوگی۔ دوسرے حصے میں البتہ اقبال کے تعلیمی نظام کی اطلاقی صورتوں کا جائزہ لیا جائے گا تاکہ جدید نظام تعلیم اور قدیم تعلیمی تصورات کے پس پردہ کار فرما رشتوں کا سراغ لگایا جاسکے اور یہ معلوم ہوسکے کہ اقبال کی نظر میں ان کے مابین تطبیق و تعبیر کی کیا ممکنہ صورتیں ہیں اور عصر حاضر پر اس کا اطلاق کہاں تک ممکن ہے۔

اقبال، مغربی علوم کے حق میں تھے، لیکن قدیم سرمائے کو بھی نظرانداز کرنے کے قائل نہیں تھے۔ فلسفیانہ سطح پر وہ جملہ عوامل کو اکائی کی صورت میں دیکھتے تھے اور ماضی، حال، مستقبل کو ایک کل کے طور پر متشکل کرنا چاہتے تھے۔ وہ جدید علوم کی افادیت کے منکر نہ تھے، لیکن جدید اور قدیم کے درمیان تطابق کو ضروری جانتے تھے، اس لیے ان کے ہاں مغربی تعلیم کی بعض خرابیوں کا برملا اظہار بھی ملتا ہے اور قدیم سرمایہ علم کی توسیع کا احساس بھی۔ ان دونوں کے درمیان ایک نئے Synthesis کی تلاش ان کے نزدیک ضروری تھی۔ ہم اگر فکر اقبال کے ان پہلوؤں کو صحیح تناظر میں رکھ کر نہیں دیکھیں گے تو بعض جگہ ہمیں تضاد کا شبہ ضرور ہوگا۔ یہ احساس شاید اس لیے بھی ہوتا ہے کہ اکثر اقبال کے شعری سرمائے ہی سے ان کے اساسی تصورات کا استخراج کیا جاتا رہا اور ان کے نثری کارناموں کو زیادہ لائق اعتناء نہیں سمجھا گیا۔ علامہ کی نثری تحریروں کو شعری مواد سے ملا کر دیکھنے کی سعی کم کم کی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ تصورات اقبال کثرت تعبیر سے ایک ملغوبہ سا بن گئے۔ خالق تصور پاکستان ہونے کے ناتے سے ان کے اکثر تصورات کو سیاسی طور پر استعمال بھی کیا گیا۔ مختلف مکاتب فکر کے رہنماؤں نے اپنے اپنے مطالب کی چیزیں، سیاق و سباق سے جدا کر کے، اپنے حق میں استعمال کیں اور اصل اقبال ہماری نظروں سے اوجھل ہوتا چلا گیا۔

زیر نظر مطالعے میں کوشش کی گئی ہے کہ علامہ کے نثری سرمائے اور شعری تخلیقات کے درمیان امکانی رشتوں کو پیش نظر رکھ کر علامہ کے تصور تعلیم کا جائزہ لیا جائے۔

(۱)

علامہ کے نظام تعلیم پر پہلی کتاب Iqhal's Educational philosophy" ہے جسے خواجہ غلام السیدین نے لکھا۔ کتاب علامہ کی زندگی میں لکھی جا رہی تھی اور اس کا خاکہ علامہ کو دکھایا گیا لیکن یہ ان کی زندگی میں شائع نہ ہوسکی' ان کے انتقال کے بعد ۱۹۳۸ء ہی میں منظر عام پر آئی۔ یہ ان کے تعلیمی نظریات پر پہلی اور مقبول ترین کتاب ہے۔ ۱۹۶۰ء تک اس کے پانچ ایڈیشن شائع ہوئے۔ تقسیم برصغیر کے بعد مصنف نے اس پر نظرثانی کر کے کئی اقتباسات کا اضافہ بھی کیا تھا۔ اس میں علامہ اقبال کے فلسفے کے ان گوشوں کو پیش کیا گیا جن کا تعلق کسی نہ کسی نہج سے علامہ کے تصور تعلیم سے ہوسکتا ہے۔ کتاب تکمیلی صورت میں نو ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے دو باب انفرادیت کے بارے میں ہیں' تیسرے میں روحانی اور مادی تصورات کے رشتوں کی بات کی ہے' چوتھا باب فرد اور معاشرے کے باہمی ربط پر ہے' پانچویں میں تخلیقی ارتقاء' چھٹے میں عقل اور کشف کا ذکر ہے' ساتویں میں اچھے کردار اور تعلیم کے تعلق کو بیان کیا گیا ہے' آٹھواں باب اسلام کے سماجی نظام پر ہے اور نویں میں تعلیم کا تخلیقی تصور پیش کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر اس میں علامہ کے فلسفیانہ افکار کے بنیادی پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ ہے:۔

(الف) فرد کی تعلیم و تربیت

(ب) مادی اور روحانی زندگی کے درمیان تعلق

(ج) انسان کی تخلیقی قوتوں کا جو کشفی (اقبال کی زبان میں 'عشق') رشتہ عقلی مسائل کے ساتھ ہے۔

(د) نیز اچھے کردار کی تشکیل اور اسلامی نظام میں اس کی فعال حیثیت کو موضوع بنایا گیا ہے۔ گویا علامہ کے فلسفیانہ نظام کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی اور فرد کی تعلیم و تربیت اور 'خودی' کے حوالے سے اس کی نشوونما نیز 'رموز بے خودی' کے حوالے سے فرد کا جو رشتہ معاشرے کے ساتھ ہے' اس کی بعض کڑیاں بیان ہوئی ہیں۔ بنیادی زور علامہ کے فلسفیانہ افکار پر ہوگیا ہے اور تعلیمی پہلو دب سا گیا ہے۔ صرف نواں باب اصل موضوع سے متعلق کہا جا سکتا ہے' اور اس کو پوری کتاب کا حاصل سمجھنا چاہیے۔

دوسری اہم کتاب "اقبال کے تعلیمی نظریات" ہے۔ یہ اول الذکر کتاب کی توسیعی شکل ہے جس میں کچھ ڈایاگراموں کا اضافہ کر کے فرد کی تعلیم اور اس کے ماحول کے رشتوں کو واضح کیا گیا ہے۔ نظام تعلیم کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کے لیے ڈایاگرام استعمال ہوئے ہیں' لیکن

ان اشکال کا تعلق علامہ اقبال کے تصور تعلیم کے ساتھ پوری طرح قائم نہیں ہو پایا۔ بہرحال، اپنی حدود میں یہ کتاب غلام السیدین کے فلسفیانہ بیانات کو سہل زبان میں پیش کرتی ہے۔

۶۷-۱۹۶۶ء کا سال اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں اقبال کے تعلیمی تصورات کی طرف زیادہ توجہ رہی۔ جامعہ کالج ملیر کراچی میں ۲۲، ۲۳، ۲۴ اپریل ۱۹۶۶ء کو 'اقبال اور تعلیم' کے عنوان سے ایک سیمینار ہوا جس میں اقبال کے تعلیمی تصورات کے مختلف پہلوؤں پر مقالات پیش ہوئے۔ اقبال کے فلسفے کی تعلیمی نوعیت' اقبال کا تصور انسان و معاشرہ' فکر اقبال میں مشرق اور مغرب کا تعلق' اقبال کی نظر میں تعلیم کے مقاصد' اقبال کا فلسفہ اور تعلیمی نفسیات' اقبال بطور استاد' اقبال کا اثر پاکستانی تعلیمی منظر نامے پر' اور پاکستان کی ذہنی زندگی پر اقبال کا اثر کے موضوعات پر مقالے پیش ہوئے اور اقبال اینڈ ایجوکیشن (Iqbal and Education) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ان مقالات میں تعلیمی تصورات کے بارے میں کم اور اقبال کے فلسفہ حیات پر زیادہ زور ہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ اقبال کے تصور انسان اور تعلیمی تصورات کے درمیان حد بندی مشکل ہے۔ دوسری اہم کتاب جو بزم اقبال کی طرف سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی' بیروت کی امریکی یونیورسٹی میں پیش کردہ ایم اے تعلیمات کا تحقیقی مقالہ ہے جس کا عنوان "اقبال' فلاسفی اینڈ ایجوکیشن" ہے۔ مقالے کے مصنف میاں محمد طفیل ہیں جنہوں نے اقبال کی زندگی' تصانیف اور فلسفے کے بارے میں کئی باب لکھے ہیں۔ صرف چوتھا باب ہمارے موضوع سے متعلق ہے۔ یہ باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں پہلی بار نصابات کو موضوع بنایا گیا ہے اور اقبال کے نصابی نقطۂ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ اقبال کی نظر میں نصاب سازی میں مواد پر پوری قدرت ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ نصاب کا کام گرد و پیش کے بارے میں انسانی شعور کی بیداری اور نصب العین کی بازیافت ہے(۱)۔

دوسرا پہلو جس پر بہت زور دیا گیا ہے' وہ ڈیوئی (Dewey) کے تصورات اور اقبال کے تصورات تعلیم کے درمیان مشابہت اور اختلافات کی نشاندہی ہے۔ اس نقطۂ نظر کی بنیادی اہمیت اس چیز پر ہے کہ وقت کی ضرورتوں کے ساتھ ساتھ' مقاصد کے حصول کے لیے' درسی مواد کی وقتاً" فوقتاً" تبدیلی ناگزیر ہے۔

"اقبال اور مسئلہ تعلیم" کے موضوع پر ۱۹۷۸ء میں مولوی محمد احمد خاں نے کتاب لکھی جو تیرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں علوم جدید کے بارے میں 'اقبال کے تصورات' مقاصد تعلیم کے بارے میں سیکولر اور دینی تعلیم کا فرق' اقبال کے تصور امتزاج علم و عشق اور اسلامی ریسرچ

کے علاوہ تعلیم نسواں اور صنعتی تعلیم کے بارے میں علامہ کے اقتباسات کسی قدر تفصیل کے ساتھ درج کیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اسے غلام السیدین کی کتاب کا ایک اگلا قدم تصور کرنا چاہیے۔ مشاہدۂ قدرت، استقرائی طرز استدلال اور تجربی طریقہ تحقیق پہلی بار تفصیلی طور پر زیر بحث آئے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کتاب کا دوسرا باب بہت اہم ہے۔

۱۹۷۸ء ہی میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی "اقبال سب کے لیے" آئی جس میں، کسی قدر تفصیل کے ساتھ، ایک باب علامہ کے تصور تعلیم کے سلسلے میں شامل ہے۔ یہ مواد کتاب کے باب چہارم میں درج ہے۔ اس میں انہوں نے اقبال کے تعلیمی نظریات کے بارے میں لکھے گئے مواد کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی رائے کے مطابق فلسفہ تعلیم کے متعلق شائع ہونے والی مذکورہ بالا کتابوں میں تعلیم کے اصطلاحی مفہوم کے بجائے عام مفہوم کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ غیر اصطلاحی مفہوم میں تعلیم سے مراد آدرش، پیغام، درس حیات یا ہدایات وغیرہ قرار دیے گئے ہیں۔ جملہ کتب میں اس پہلو کو ماہرین تعلیم نے سامنے رکھا ہے۔ اصطلاحی مفہوم میں درس و تدریس، تعلیم و تعلم یا مدرسہ و مدارس سے متعلق مسائل کو سرے سے معرض بحث میں لایا ہی نہیں گیا۔ ڈاکٹر فرمان صاحب نے ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کے تحت 'لازمی تعلیم کے موضوع پر علامہ کی تقریر کا حوالہ دیا ہے۔ ۱۹۳۲ء میں اسلامی تاریخ کے پرچے کے خارج از نصاب کیے جانے کا ذکر کر کے علامہ اقبال کے تصورات کو تھوڑی سی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اسلامی مرکز کے قیام اور مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان رشتوں کے بارے میں چند اشارے بھی درج ہیں۔ پھر ڈاکٹر صاحب نے "ضرب کلیم" میں سے تعلیم و تربیت کے مسائل والے اشعار درج کر کے، علامہ کے تصور تعلیم سے ان کا ربط قائم کیے بغیر، درمیانی کڑیوں کی تلاش کا کام قارئین پر چھوڑ دیا ہے۔

کراچی ہی سے ایک اور کتاب مسٹر جوبش کی ہے۔ یہ ایم اے کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے لکھا گیا ایک تحقیقی مقالہ ہے۔ دراصل یہ مقالہ اقبال کے تعلیمی نظریات کی تلخیص ہے۔

تعلیم کے حوالے سے اقبال پر سب سے اہم کتاب بختیار حسین صدیقی کی ہے۔ "اقبال بحیثیت مفکر تعلیم" ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی اور اب تک اقبال کے نظریہ تعلیم پر لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے اہم اور قابل توجہ ہے۔ اس میں فکر اقبال کے بعض گوشوں کو نمایاں کر کے ایسے پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے جن کا تعلق واقعی علامہ کے تصور تعلیم کے ساتھ ہے۔ صرف ایک پہلو سے یہ کتاب تشنہ ہے کہ مصنف نے فکر اقبال پر مغربی فلسفیوں اور ماہرین تعلیم

کے اثرات کا پورا احاطہ نہیں کیا اور مفکرین و ماہرین تعلیم کے نظریات کو الگ الگ پیش کر دیا ہے' اور ان کا رشتہ فکر اقبال سے اس طرح نہیں ملایا کہ فکر اقبال پر ان مفکرین کے تصورات کا اثر معلوم ہو سکے۔ باقی امور میں یہ کتاب یقیناً بڑی اہمیت کی حامل ہے' اور ساتویں باب کو چھوڑ کر جس میں اقبال نظروں سے اوجھل ہو گئے ہیں' اس موضوع پر پہلی سنجیدہ کوشش ہے۔

(۲)

ان کتب کی روشنی میں اقبال کے تصور تعلیم پر غور کیا جائے تو اس میں علامہ کی ذہنی اساس چار فکری تصورات پر مبنی نظر آتی ہے:-

(الف) تصور توحید

(ب) تصور زماں و مکاں

(ج) عمل اور حرکت کا تصور اور

(د) قانون اعتدال

علامہ کی فکر کے یہ چار پہلو ان کے دینی تصور سے نکل کر فلسفیانہ افکار تک پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں اور زندگی کے مختلف مظاہر کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے ہیں۔

(الف) تصور توحید

تصور توحید محض خدا کو ایک ماننے پر منحصر نہیں بلکہ علامہ اس کی تجرید کرتے ہوئے' اسے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں پھیلاتے ہیں۔ انسانی ذہن کے حوالے سے یہ ایک وژن (VISION) ہے اور وحدت فکر پر منتج ہوتا ہے۔ سماجی حوالے سے ملت کی وحدت' تمدنی وحدت' دین اور دنیا کی وحدت' موت اور حیات کی وحدت' انسان اور خدا کے رشتے کی وحدت' شخصی آزادی اور معاشرے کی حدود کا باہمی تعلق' معاشرے اور فرد کی اکائی' جسم اور روح کی وحدت' روحانیت اور مادیت کی وحدت' عقل و عشق کی اکائی' علم اور عمل کی وحدت اور زندگی کے دوسرے دوائر میں یکجہتی کی جستجو کا نام ہے۔ تعلیمی میدان میں یہ شخصیت کی وحدت' وحدت فکر کی جملہ اشکال یا اقبال کی زبان میں خودی کی نشوونما پر منحصر ہے۔ یہ سارا عمل تضاد کا مقابلہ کر کے وحدت کی تلاش کا عمل ہے۔ حیوانی خودی اور رحمانی خودی میں رحمانی خودی کی تشکیل اور شیطانی خودی کو مسخر کرنے کی خواہش اہم ہے۔ تضادات میں وحدت کی تلاش و جستجو' سماجی سطح پر

وحدت انسانی کی طرف جانے کا عمل ہی تو ہے۔ روزمرہ زندگی میں گویا یہ عمل جستجوئے اخوت پر مشتمل ہے۔ تعلیم میں معراج اخوت یہ ہے کہ تعلیم سے دوئی کو خارج کیا جائے۔ نصاب میں وحدت کی بحالی، نصاب کو اکائی میں تبدیل کرنے کا عمل بھی ہے اور فرد کی نشوونما میں فرد کی خودی اور اجتماعی خودی کے درمیان وحدت کی تلاش بھی۔ یہ وحدت آزادی کی حدود کے تعین پر منحصر ہے۔ حریت فکر و عمل کی طرف پیش قدمی، آزادی اور مادرپدر آزادی کے درمیان فرق اور تقلید اور آزادی میں توازن قائم کرنے کی جستجو کے بغیر نظام تعلیم گمراہی کا سامان ہے۔ اس اعتبار سے اسلام کا نظام اخلاق ایک زندہ حقیقت بن کر سامنے آتا ہے۔ شخصی آزادی، معاشرے کا عمل دخل، انسان اور خدا کا رشتہ، رسالت کا تصور، بندے کا خدا سے رشتہ، بندے کا بندے سے رشتہ، معاشرتی ارتکاز کا وہ پیمانہ ہے جس میں فرد کی روحانی نشوونما کے ساتھ ساتھ اس کی اخلاقی تربیت بھی معاشرے ہی کے فرائض میں شامل ہے۔ یہ طریق کار دین کے ساتھ دنیا کی بحالی اور زندگی میں اعلیٰ مقاصد کے لیے لگن پیدا کرنے کا عمل ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک سماجی عمل بھی ہے۔ علامہ اقبال انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کو بھی نظرانداز نہیں کرتے۔ وہ دین کے ساتھ دنیا کے قائل ہیں۔ اسلام کو وہ مذہب نہیں سمجھتے ایک لائحہ عمل جانتے ہیں، اور مذہب کی خاطر دنیا کی نفی کرنے کے قائل نہیں۔ گویا وہ اسلام کو مذہب نہیں، دین مانتے ہیں۔ بقول سید عبداللہ وہ خدا، کائنات اور انسان، تینوں کو ایک ہی حقیقت مطلقہ تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اسے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک مرتبہ دیتے ہیں؛ اسی لیے ان کے تصور میں تینوں کو یکساں اہمیت حاصل ہے۔

(ب) زماں و مکاں

علامہ کے ہاں زماں و مکاں کا تصور بھی تصور توحید کی طرح علامتی حیثیت رکھتا ہے۔ خطبات میں وہ زماں و مکاں کے تصور کو مسلمانوں کے لیے موت و حیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی فکری زندگی میں زماں و مکاں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اس لیے وہ اسے ایک سے زیادہ اطراف میں پھیلا کر دیکھتے ہیں۔ زماں و مکاں ان کے نزدیک مادے سے توانائی تک کا سفر ہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ بھی توانائی کی آخری صورت بن کر 'خطبات' میں جلوہ گر ہے۔ یہی مکاں سے زماں تک کا سفر بھی ہے۔ اقبال وطنیت سے محبت کو ایک نفسیاتی حقیقت تصور کرتے ہیں، لیکن سفر زندگی میں وہ اس تعمیم کو ضروری قرار دیتے ہوئے وطن کی محبت کو بالآخر ملت کی محبت اور جغرافیے کو اقدار میں بدل دینے کا عمل گردانتے ہیں۔ زماں و مکاں کی

تیسری جہت حقائق سے تجرید کی طرف جانے کا عمل بھی ہے۔ خدا، کائنات اور انسان تینوں کو وہ ایک ارتقائی ذہنی عمل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ماضی، حال اور مستقبل ایک رشتے میں پروئے ہوئے ہیں اور شخصی یا سماجی عمل کا حصہ ہیں۔ کائنات مسلسل ترقی اور عمل کی طرف گامزن ہے۔ انسانی زندگی ہر لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ نئے نئے روپ اختیار کرتی ہے اور جادۂ ترقی پر قدم پیا ہے۔ اسی طرح علوم و فنون بھی مسلسل ارتقاء کی طرف رواں ہیں۔ اسی بناء پر ہر دور میں اسلام کے بنیادی افکار کی تشکیل نو ضروری رہی ہے۔ فقہی سطح پر یہ فقہ اسلامی کی تعبیر نو ہے۔ قرون وسطیٰ کا نظام فقہ آج بیکار ہوچکا ہے۔ عصر حاضر میں اجتہادی نقطۂ نظر کے ذریعے اس کی تشکیل جدید ضروری ہوگئی ہے۔ تعلیمی لحاظ سے بھی معاشرے کو ایک ایسے فرد کی ضرورت ہے جو "مکان" سے بلند ہو کر "زمانی تسلسل" کو آشکار کرسکے۔ تعلیم کا نصب العین ایک ایسے مرد حر، مرد مومن اور انسان کامل کی تلاش ہے جو معاشرے میں حقائق حیات کی روشنی میں اسلام کی تعبیر نو کا اہل ہو۔ تعلیم کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ معاشرہ ایسے افراد پیدا کرے۔ لازم ہے کہ سماج تعلیم و تربیت کا ایک ایسا نظام وضع کرے جس میں فرد وحدت فکر سے ہمکنار ہو کر معاشرتی ضرورت کو پورا کرسکے اور ماضی کو رد کیے بغیر حال کا رشتہ آئندہ کے امکانات کے ساتھ جوڑ سکے۔

(ج) عمل اور حرکت کا تصور

علامہ اقبال کے نزدیک وحدت فکر اور اجتہاد کا عمل بڑھتے ہوئے تمدن اور تسلسل حیات کے لیے حرکت اور عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ زندگی میں شیطانی اور رحمانی عناصر ایک دوسرے سے دست و گریبان رہتے ہیں، ترمیم اور تنسیخ کا عمل مسلسل جاری ہے، خیر اور شر کی قوتیں ایک دوسرے سے مصروف پیکار ہیں۔ انسان ایک اختیار یافتہ وحدت ہے۔ وہ اپنی ارتقائی صورت میں مادے کو روحانی اقدار کے لیے استعمال کرتا ہے۔ انسان شیطانی قوتوں سے مسلسل برسرپیکار رہتا ہے اور بقول اقبال اجتہادی گہرائیوں میں اتر کر فکر ذہنی کی تشکیل نو کرتا ہے۔ انسان مسلسل جدوجہد میں مبتلا ہے۔ یہی زندگی کا لازمی عنصر ہے۔ اسلام میں حرکت کا اصول زندگی کی تگ و دو کا نقطۂ ارتکاز ہے۔ گویا عمل اور حرکت زندگی کا دوسرا نام ہے۔ عمل اور خواہشات سے کنارہ کشی موت ہے۔ حرکت تکمیل ذات میں بھی معاون ہے اور تکمیل کائنات میں بھی جاری و ساری۔ دینی زندگی میں یہی عمل اجتہادی فکر بروئے کار لانے کا عمل ہے۔ رسول پاکؐ کی ذات "انسان کامل" کا تصور پیش کرتی ہے۔ اس آئیڈیل کو سامنے رکھ کر بندہ خدا سے بھی رشتہ

جوڑتا ہے اور کائنات سے بھی اپنا تعلق قائم رکھتا ہے۔ انفرادی نشوونما اجتماعی نشوونما سے الگ نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ کائنات بلامقصد وجود میں نہیں آئی۔ اعتدال اور توازن کا قانون ہر جگہ ایک اٹل قانون فطرت ہے جسے اسلام نے بنیادی اہمیت دی ہے اور جس کے سہارے زندگی اپنا سفر جاری رکھتی ہے۔

(د) اعتدال کا قانون

اعتدال کے قانون کے تحت خودی کو جائز حدود میں رکھنے کی صلاحیت ضروری ہے۔ برے بھلے کی پہچان انسان کے اپنے اختیار میں ہے۔ انسان کو اختیار کی آزادی دی گئی ہے۔ اب یہ اس کا کام ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز کرے' خیر کی طرف راغب ہو اور شر سے اجتناب کرے۔ گویا ہر وقت انسان یوم الحساب میں مبتلا ہے اور وہ اپنی قسمت کا خود ہی خالق ہے۔ خیر اور شر کی آویزش میں اپنے اختیار کو بروئے کار لا کر فرد نیکی کی طرف بھی جاسکتا ہے اور بدی کی طرف بھی۔ لیکن اگر تصور توحید نمایاں ہے اور ذہن وحدت فکر سے آشنا ہے تو اس کی زندگی وحدت کی طرف رواں ہوگی۔ اگر "مکان" سے "زمان" کی طرف انسان کا رخ ہے اور اس کا قبلہ درست' تو عمل اور حرکت کی مدد سے وہ صحیح نتائج کا استخراج کر سکتا ہے بشرطیکہ توازن کو نظرانداز نہ کرے اور اپنے بنیادی مقصد کے حصول کو ہمیشہ پیش نظر رکھے۔

(۳)

اقبال کا تصور تعلیم پانچ بنیادی نتائج پر مشتمل ہے :۔

۱۔ علم کے ساتھ عمل اور تعلیم کے ساتھ تربیت ضروری ہے۔ یہاں محض تعلیم کوئی معنی نہیں رکھتی جب تک تربیت اس کا لازمی حصہ نہ ہو۔ تربیت انسان کو معاشرے کا حصہ ہونے کا شعور عطا کرتی ہے اور اسے کردار کی پختگی دیتی ہے۔ علم اسے روشنی دیتا اور عمل اس کی اطلاقی صورت کو متعین کرتا ہے۔ علامہ علم و عمل دونوں کو تعلیمی سطح پر مربوط قرار دیتے ہیں۔ علم کے بغیر عمل ایک دو دھاری تلوار ہے جو خود تلوار چلانے والے کو بھی قتل کر سکتی ہے۔ علم اور عمل میں فاصلے تو منافقت پر منتج ہوتے ہیں' اور یہی آج ہمارا مقسوم ہے۔ ہم آج اسی عذاب میں مبتلا ہیں اور اس سے نکلنے کا کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

۲۔ علامہ اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت' ضبط نفس اور نیابت الٰہیہ۔

آخری درجہ مرد حر، مرد مومن یا مرد قلندر کا ہے۔ یہی علامہ کا آئیڈیل انسان ہے۔ تعلیم کا مقصد تربیت کے ذریعے اس آئیڈیل کی تشکیل اور تعمیر ہے لیکن یہ فرد خلا میں سانس نہیں لیتا بلکہ معاشرے کا حصہ بھی ہے۔

۳۔ فرد معاشرے کا حصہ ہونے کی حیثیت سے دوگونہ اہمیت رکھتا ہے۔ وہ معاشرے کو متاثر کرتا ہے اور معاشرہ بھی اس پر اثرانداز ہوتا ہے۔ اچھا معاشرہ اچھے افراد پیدا کرے گا۔ علامہ اقبال اشتمالی تصور تاریخ کے قائل نہیں جس میں افراد اپنے آس پاس کی قوتوں کا کھلونا ہیں۔ ان کی رائے میں پختہ کردار کا انسان معاشرے کی شکل و صورت بدل بھی سکتا ہے۔ پلیخنوف کے تصور تاریخ کو علامہ اقبال نے قبول نہیں کیا بلکہ وہ تو فکری طور پر اس حد تک آگے نکل جاتے ہیں کہ ان کی رائے میں ہر دور ایک نہ ایک مرد مومن سے راہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہ مرد ہر معاشرے میں انقلابی تبدیلیاں لاتا ہے۔

اپنے خطوط میں اقبال نے ہر دور میں "ظہور مہدی" کا تصور پیش کیا ہے۔ مرد مومن کی تلاش میں مختلف ادوار میں مختلف عظیم شخصیتیں علامہ کے لیے پرکشش رہیں۔ ماضی کی فوجی شخصیتیں اقبال کے لیے عجیب طرح کے جذباتی لگاؤ کا باعث بنی ہیں۔ اورنگ زیب عالمگیر، ٹیپو سلطان اور صلاح الدین ایوبی ایسی شخصیتیں اقبال کو زندگی بھر Haunt کرتی رہیں اور اقبال کے آئیڈیل معاشرے کی تشکیل نو میں بروئے کار رہیں۔ معاصرین میں اقبال کو کبھی تو مصطفیٰ کمال پاشا، کبھی رضا شاہ پہلوی، کبھی امان اللہ خاں، کبھی نادر شاہ (فرماں روائے افغانستان) اور کبھی قائداعظم میں مرد حر کی صفات ملتی ہیں۔ وہ دیکھتے اور پرکھتے ہیں، اور جو شخصیتیں انہیں مایوس کر دیتی ہیں وہ بالآخر انہیں رد بھی کر دیتے ہیں۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی! (۲)

آخر میں قائداعظم میں انہوں نے ایک سپاہی دریافت کر لیا جو برصغیر میں مسلمانوں کو ایک آزاد ریاست کا جغرافیہ دے سکتا تھا۔ علامہ کے تصور تعلیم کا ایک مقصد اس طرح کے مردان حر کی تخلیق ہے۔

۴۔ فکری یکجہتی یا وحدت فکر کے عمل کو انسانی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر حاوی کرنا ضروری ہے۔ توحید کے تصور کو سماجی زندگی میں منتقل کرنے کی یہی صورت ہے۔ اس اعتبار سے فرد میں فکری یکجہتی اسی وقت ممکن ہے جب جوش عمل رگوں میں سرایت کر گیا ہو۔ فکری یکجہتی

جب تک متضاد قوتوں کو ایک لڑی میں نہ پروئے، حصول مقصد ممکن نہیں۔ اقبال کا آئیڈیل انسان جلال اور جمال کے درمیان ربط کا متلاشی ہے۔ وہ دین اور دنیا کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے اور دنیا کو دین کے طابع رکھتا ہے۔ وہ اس کائنات میں خدا کا خلیفہ ہے اور اس لحاظ سے خیر کو شر پر حاوی رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک معاشرتی زندگی میں یہی توازن فکری وحدت کا پیش خیمہ ہے۔ مرد مومن اسی طرح کی صفات سے تشکیل پا کر اپنے نصب العین کی طرف سرگرم سفر ہے۔

یہ عمل خلا میں تکمیل نہیں پاتا۔ انسان اس دنیا کا باشندہ بھی ہے، اس کے اردگرد مادی زندگی کی وسعتیں بھی ہیں۔ وہ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتوں سے متعلق ہے۔ اس لحاظ سے وہ مسلسل جدوجہد اور مسلسل عمل میں مصروف ہے۔ انسان مادیت اور روحانیت کے درمیان ایک سے زیادہ رشتے دریافت کرتا ہے۔ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتیں ایک حقیقت ہیں۔ انسان حقائق سے دوچار ہے۔ ان حقائق کو تسخیر کائنات میں استعمال کرنا ضروری ہے۔

۵۔ فرد کی تربیت سماجی عوامل کی دخل اندازی کے حوالے سے ہمیں پانچویں نکتے تک لے آتی ہے۔ فرد کی تربیت میں معاشرے کا کیا دخل ہے، فرد کس طرح معاشرے کو اعلیٰ اقدار کے لیے استعمال کرسکتا ہے، یہ وہ سوال ہیں جو اقبال کو مسلسل سوچنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اسی کے گردان کا سارا فلسفیانہ نظام تشکیل پاتا ہے۔ وہ زندگی کو ترک کرکے گوشہ نشینی کے قائل نہیں بلکہ وہ نظام تعلیم جہاں ترک دنیا پر زور ہو، علامہ کے نزدیک زہر قاتل ہے۔ وہ تو اپنے تعلیمی نظام میں اس عنصر کے سب سے زیادہ خلاف ہیں، اسی لیے روایتی تصوف کو انہوں نے رد کر دیا کہ اس میں ترک دنیا پر زور تھا۔ علامہ کے نزدیک معاشرے کا مقصد اعلیٰ اقدار کا تحفظ، اسلامی معاشرے کی تشکیل، اور اس کی مدد سے وسیع تر انسانی معاشرے کی دریافت ہے۔ انہوں نے نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں اس اعتراض کے جواب میں کہ ان کی شاعری عالم گیر نہیں بلکہ اسلام کے ذکر کی بنا پر محدود ہے، فرمایا:

> "مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفے کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنی حیثیت کے اعتبار سے عالم گیر ہے لیکن باعتبار اطلاق و انطباق مخصوص و محدود۔ ایک حیثیت سے ان کا ارشاد صحیح ہے۔ انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفے میں عالم گیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے لیکن اگر اسے موثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولیں نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک

ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ عمل رکھتی ہو' لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے۔"(۳)

علامہ کی رائے میں اسلام ہی وہ مذہب ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ایک مکمل ضابطہ حیات ہے' چنانچہ آل احمد سرور کے نام ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء کو فرماتے ہیں:

"میرے نزدیک فاشزم' کیمونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔"(۴)

نظام تعلیم میں علامہ کے ہاں اسلام کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم سوسائٹی کا جو نقشہ علامہ اقبال نے پیش کیا' اس کا پورا خاکہ اسلام ہی کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ وہ مذہبی تعلیم کی اہمیت کو فراموش نہیں کرتے بلکہ اسے نظام تعلیم میں ایک مرکزی حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ ۷ فروری ۱۹۲۹ء کو علامہ نے "سوراجیہ" کے نمائندہ خصوصی سے ملاقات کے دوران میں فرمایا:

"میں اس امر کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہوں کہ ہماری درسگاہوں میں مذہبی تعلیم بھی ہونی چاہیے۔ امر واقع یہ ہے کہ میں بحیثیت ایک ہندوستانی کے مذہب کو سوراج پر مقدم خیال کرتا ہوں۔ ذاتی طور پر مجھے ایسے سوراج سے کوئی واسطہ نہ ہوگا جو مذہب سے بے نیاز ہو۔ یورپ میں تعلیم کا خالصتاً دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ میرا ملک بھی ان تلخ تجربات سے دوچار ہو۔ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ باشندگان ایشیا' یورپ کے خالص مادی رویے کو بھی فراموش نہیں کرسکتے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ روحانی اور مادی امور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔"(۵)

ان کے ذہن میں ایک ایسے معاشرے کا تصور ہے جس میں انسانیت کا احترام بنیادی قدر ہوگی اور نوع انسانی کی فلاح و بہبود اس کا مطمع نظر ہوگا' چنانچہ فرماتے ہیں:

"جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کرلیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔ کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل' ایک زبان' ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسائل کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں

سے اپنے تمدن کا نام و نشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم دائم نہ رہی۔ وحدت صرف ایک ہی محترم ہے' اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ و نسل اور زبان سے بالاتر ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت' اس ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو جب تک مٹایا نہ جائے گا' جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے حصول کا قائل نہ ہو جائے گا' جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کا امتیاز مٹایا نہ جائے گا' اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت' حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"(٦)

(۴)

علامہ کے بنیادی تصورات تک رسائی کے لیے چار اور اقتباس اہم ہیں۔ ایک قدیم اور جدید کے حوالے سے اور دوسرا دین اسلام اور عام انسانی زندگی کے درمیان ربط کے حوالے سے۔ فرماتے ہیں:

"میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں "قدیم" ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ "جدید" بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ' دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں۔ اس بے خبری سے آپ کی اصطلاح میں یورپ کے معنوی 'استیلا' کا اندیشہ ہے جس کا سدباب ضروری ہے۔"(٧)

"غلام قوم مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو--- دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے' نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی' قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع

الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔" (۸)

آخر میں دو اقتباس علامہ کی فکر کی جہت کو متعین کرنے کے لیے ضروری ہیں ۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو سائنس اور مذہب کے حوالے سے فرمایا:

"مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون، سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزل مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی"۔۔۔

"مسلمانوں میں فرقہ معتزلہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا تھا، وہ اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علماء اور تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا ہمیں الہامی کلام ربانی کو عقل انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں۔" (۹)

اپریل ۱۹۲۷ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس کے موقع پر علامہ نے "اسلامی کلچر کی روح" کے موضوع پر جو کچھ فرمایا، وہ جدید طرز فکر کے سلسلے میں بہت اہم ہے۔ فرماتے ہیں:

"مکان و زماں، اشیاء کی حقیقت انسان سے پوشیدہ ہے۔ ہر انسان کے دل میں ایک ہوس ہے۔ ہر شخص کی یہ خواہش ہے کہ اسے نظام عالم کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ یہود کا سوال "لن نومن حتی نری اللہ جھرۃ" (ہم خدا پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اسے عیاناً نہ دیکھ لیں) اسی ہوس کا نتیجہ تھا۔ خود موسیٰ کلیم اللہ نے بھی "رب ارنی انظر الیک" کی درخواست کی تھی۔ غرض مشاہدہ کی ہوس عالم گیر ہے۔ میں نے اس خیال کو دو ایک اشعار میں سمجھایا ہے۔

خرد گفت او بچشم اندر نہ گنجد
نگاہ شوق در امید و بیم است

نی گردد کہن افسانۂ طور
کہ در ہر دل تمنای کلیم است

موسیٰ علیہ السلام کی کہانی پرانی نہیں، آج بھی ہر شخص "رب ارنی" کہہ رہا ہے۔ حقیقت کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ نے فرمایا: **وجعل لکم السمع والا بصارو الا فئدۃ لعلکم تشکرون** (۱۶-۳۰)
اس آیت میں حصول علم کے ذریعوں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک ذریعہ تو سمع و بصر ہے اور دوسرا ذریعہ انسان کا قلب ہے، یعنی یہ نہ ہو کہ سمع و بصر کو چھوڑ کر کلی طور پر قلب کی طرف متوجہ ہو جاؤ، اور ایسا بھی نہ ہو کہ قلب سے غافل ہو کر یورپ والوں کی طرح بالکل سمع و بصر کے ہو رہو۔ مسلمانوں نے اپنی توجہات قلب پر مرتکز کر دیں اور سمع و بصر سے پورا کام نہ لیا۔ بلکہ ساری ایشیائی تہذیب کا خاصہ یہی ہے----

نظام عالم کی آفرینش یوں ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی نمو کے لیے یا اپنے آپ کو ظاہر و نمایاں کرنے کے لیے دنیا کو پیدا کیا۔ اس خط سفر کا آخری نقطہ عالم ظاہر ہے۔ اب حقیقت تک پہنچنے کی راہ یہ ہے کہ اس آخری نقطے سے الٹا سفر کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مظاہر کو چھوڑ کر حقیقت کی طرف متوجہ ہوں۔ اس کا مقصد یہ نہ ہونا چاہیے کہ انسان مشاہدۂ حقیقت کے ساتھ اپنے آپ کو فنا کر دے۔ اسلام کا عندیہ یہ ہے کہ حقیقت کا مشاہدہ مردانہ وار کیا جائے۔

"یہی اسلامی آئیڈیل ہے۔ اسلامی نقطۂ خیال میں یہی معراج ہے کہ مشاہدۂ ذات کے بعد بھی عبودیت قائم رہے، لیکن تمرد و سرکشی کے لیے نہیں بلکہ خدمت و عبدیت کے لیے۔ مسلم کو کسی چیز میں فنا نہ ہونا چاہیے گو یہ فنا فی اللہ ہی کیوں نہ ہو۔"[10]

(جاری)

حواشی

۱۔ میاں محمد طفیل۔ "اقبال، فلاسفی اینڈ ایجوکیشن" صفحہ ۱۰، بزم اقبال لاہور ۱۹۶۶ء
۲۔ علامہ اقبال، "ضرب کلیم"، ص ۱۵۴ (کلیات اقبال اردو ص ۶۵۴) اقبال اکادمی پاکستان لاہور
۳۔ "اقبال نامہ"، حصہ اول صفحہ ۳۶۷ - ۳۶۸
۴۔ "اقبال نامہ"، حصہ دوم، صفحہ ۳۱۳
۵۔ "گفتار اقبال"، صفحہ ۲۲۴ (حاشیہ)

۶- 'حرف اقبال' صفحہ ۲۴۶- ۲۴۷

۷- 'اقبال نامہ' حصہ اول صفحہ ۱۴۸

۸- 'اقبال نامہ' حصہ اول' صفحہ ۲۰۱- ۲۰۲

۹- 'گفتار اقبال' صفحہ ۲۳

۱۰- 'گفتار اقبال' صفحہ ۲۴' ۳۵

***

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی نئی مطبوعات

(۱۹۹۴ء)

۱۔ کُلیّاتِ اقبال (اُردو) سُپر ڈی لکس ایڈیشن قیمت -/۸۰۰ روپے

۲۔ کُلیّاتِ اقبال (فارسی) سُپر ڈی لکس ایڈیشن قیمت -/۱۰۰۰ روپے

۳۔ کُلیّاتِ اقبال (اُردو) عوامی ایڈیشن قیمت -/۴۵ روپے

۴۔ اقبال اور معاصر ادبی تحریکیں از: خالد اقبال یاسر قیمت -/۱۰۰ روپے

۵۔ علامہ اقبال اور عرضِ حال از: ڈاکٹر سجاد باقر رضوی قیمت -/۴۰ روپے

تراجم

علم اور مذہبی مشاہدہ

(۱)

خطبہ۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ

ترجمہ۔ ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت تین خطبات کا ترجمہ کر چکے ہیں جبکہ چوتھے خطبے کا ترجمہ جاری ہے۔ ہم اقبالیات (اردو) میں بالترتیب یہ خطبات شائع کر رہے ہیں تاکہ کتابی شکل میں چھپنے سے پہلے بھی اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے اس سے استفادہ کر سکیں۔

(مدیر)

ہم جس کائنات میں رہتے ہیں' اس کی خاصیت اور ماہیت کیا ہے' کیا اس کی بناوٹ میں کوئی مستقل چیز موجود ہے؟

اس سے ہمارا تعلق کس طرح کا ہے؟

کائنات میں ہمارا مقام کیا ہے؟

اور

ہم کس قسم کا رویہ اختیار کریں جو کائنات میں ہمارے مقام کے حوالے سے مفید ہو سکتا ہے؟

یہ سوالات مذہب' فلسفے اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں لیکن جس طرح کا علم ہمیں شاعرانہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے' وہ اپنے خواص میں لازمی طور پر انفرادی' تمثیلی' غیر واضح اور مبہم ہوتا ہے۔ مذہب اپنی ترقی یافتہ صورتوں میں خود کو شاعری سے بلند تر منصب پر فائز رکھتا ہے۔ اس کی حرکت فرد سے معاشرے کی طرف ہوتی ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا انداز نظر انسانی تحدیدات کے برعکس ہوتا ہے اور وہ حقیقت مطلقہ کے براہ راست مشاہدے تک اپنے دعووں کو بڑھاتا ہے۔ اب یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا فلسفے کے خالص عقلی طریق کا اطلاق مذہب پر کیا جاسکتا ہے۔ فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔ وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ یہ اس کا وظیفہ ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تحقیق مفروضات کے چھپے گوشوں کا سراغ لگائے۔ اس تجسس کا بالآخر انجام چاہے انکار میں ہو یا اس برملا اعتراف میں کہ عقل خالص کی حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں۔ دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کے مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی حضوری کے بغیر پالیتا ہے۔ اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی کے الفاظ میں عقل تو انسان کے دل زندہ میں گھات لگائے رہتی ہے تاکہ وہ زندگی کی اس ان دیکھی دولت کو لوٹ لے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے۔ تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان احساسات محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہے۔ تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ' دو مختلف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے

کہ مذہب میں خیال ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔ اس سے الگ مذہب' اپنے اعتقادات میں ' جیساکہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے تشریح کی ہے' عام حقائق کا ایک ایسا نظام ہے جسے خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور انہماک کے ساتھ اپنایا جائے تو یہ انسانی سیرت و کردار کو بدل سکتا ہے۔ اب چونکہ مذہب کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور رہنمائی کرنا ہے تو یہ لازم ہے کہ مذہب کی تشکیل کرنے والے عام حقائق بے تصفیہ نہ رہ جائیں کیونکہ ہم اپنے معاملات کسی مشتبہ اصول پر چلانے کا عمل نہیں کر سکتے' لہٰذا یقینی طور پر اپنے وظیفے کے اعتبار سے مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظرانداز کرسکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہو۔ تاہم مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توافق کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جواز تلاش نہ کرے جس میں نوع انسانی موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کی یہ بات صائب نظر آتی ہے کہ ایمان کے تمام عہد عقلیات کے عہد ہیں' مگر ایمان کی عقلی توجیہہ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں۔ فلسفہ بلاشبہہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے مگر جس چیز کا تجزیہ کیا جاتا ہے' اس کی نوعیت ایسی ہے کہ اسے مکمل طور پر فلسفے کی حدود تک مقید نہیں کیا جاسکتا' سوائے اس کی اپنی مصطلحات کے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے وقت فلسفہ' مذہب کو اپنے مفروضے میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں اور نہ یہ نری فکر ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل' یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ نتیجۂ فکر کے انعکاسی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ فکر اور وجدان (وحی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک' حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک' حقیقت کا ازلی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک' حقیقت کی کلیت سے شاد کام ہوتا ہے' جبکہ دوسرے کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کلیت میں حرکت زن رہے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں

ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا القاء ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت' جیساکہ برگساں نے درست طور پر کہا' وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔

اسلام کی عقلی بنیاد کی تلاش کا آغاز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا۔ آپؐ تواتر سے یہ دعا فرمایا کرتے تھے : "اللہ! مجھے اشیاء کی اصل حقیقت کا علم عطا فرما۔" آپؐ کے بعد صوفیا اور غیر صوفی متکلمین نے اس ضمن میں جو کام کیا' وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک روشن باب ہے۔ اس سے ان کی تصورات کے نظام سے دلچسپی ظاہر ہوتی ہے جو سچائی سے ان کی دلی یگانگت کی آئینہ دار ہے۔ اس سے زمانی تحدیدات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ان سے اسلام میں ظہور پذیر ہونے والے مختلف الہیاتی مکاتب فکر کا بھی مطالعہ ہوتا ہے جو گرچہ بار آور نہ ہو سکے مگر بعد کے زمانوں میں ارتقاء پذیر رہتے تو مفید مطلب ہوتے۔ جیساکہ ہم سب جانتے ہیں' تاریخ اسلام میں یونانی فلسفہ ایک زبردست ثقافتی قوت رہا ہے۔ قرآن کے محتاط مطالعے اور مختلف مدرسی مکاتب کی الہیات کے تجزیے سے' جو یونانی فکر سے متحرک ہوئے' یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ان دونوں نے مسلمانوں کے اندر فکر میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی' تاہم قرآن کے بارے میں مجموعی طور پر مسلم مفکرین کی سوچ کو یونانی فکر نے متاثر کرتے ہوئے دھندلا دیا۔ سقراط نے انسانی دنیا پر ہی اپنی توجہ مرتکز رکھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا موضوع خود انسان ہے۔ یہ کرۂ ارض' حشرات زمینی اور ستارے وغیرہ اس کے مطالعے کا موضوع نہیں ہیں۔ یہ کس قدر قرآن کی تعلیم کے منافی ہے؟ جو کہتا ہے کہ شہد کی معمولی مکھی کو بھی وحی ہوتی ہے۔ قرآن نے اپنے قاری کو دعوت دی ہے کہ وہ ہواؤں کے تغیر و تبدل' دن اور رات کی گردش' بادلوں کی آمد و رفت اور تاروں بھرے آسمان کا مطالعہ کرے اور ان سیاروں کا جو فضائے بسیط میں تیر رہے ہیں۔ سقراط کے ایک سچے شاگرد کی حیثیت سے افلاطون نے حواسی ادراک کو بہ نظیر تحقیر دیکھا جو اس کے خیال میں حقیقی علم کے بجائے محض ایک رائے ہوسکتی ہے۔ قرآن اسے کس طرح ناپسند کرتا ہے؟ جو سماعت اور بصارت کو خدا کے قابل قدر دو تحفے قرار دیتا ہے اور انہیں دنیا میں ہمارے اعمال کے معتبر گواہ ٹھہراتا ہے یہ اہم نکات تھے جو دور اول کے مسلم مفکرین اور قرآن کے طالب علم کی نظروں سے چوک گئے اور اس کی وجہ کلاسیکی تشکیک میں ان کا الجھ جانا تھا۔ انہوں نے قرآن کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کیا۔ کوئی دو سو سال کے عرصے میں انہیں کچھ کچھ سمجھ میں آیا کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے۔ اس

ادراک کے نتیجے میں ایک ذہنی بغاوت نے جنم لیا' اگرچہ آج تک اس فکری انقلاب کی مکمل معنی خیزی مسلمان مفکرین پر منکشف نہیں ہو سکی۔ جزوی طور پر کچھ اس فکری انقلاب کی وجہ سے اور کچھ اپنے ذاتی حالات کی بنا پر امام غزالیؒ نے مذہب کی اساس فلسفیانہ تشکیک پر رکھی جو مذہب کے لیے ایک غیر محفوظ بنیاد ہے اور جسے قرآن کی روح کے مطابق کہنے کا کوئی جواز پیش نہیں کیا جاسکتا۔ امام غزالیؒ کا سب سے بڑا حریف' ابن رشد جو ارسطو کا پیرو تھا اور جس نے اس فکری بغاوت کے بالمقابل یونانی فلسفے کا دفاع کیا' اس نے عقل فعال کی بقاء کا نظریہ پیش کیا جس نے فرانس اور اٹلی کی فکری زندگی پر گہرے نقوش مرتب کیے مگر جو میرے خیال میں انسانی خودی کی منزل و مقصود اور قدر کے بارے میں قرآن کے تصورات کے بالکل خلاف ہے۔ یوں ابن رشد اسلام میں ایک بڑے اور بار آور خیال کو پروان چڑھانے کی بصیرت کھو بیٹھا۔ اس طرح نادانستہ طور پر اس نے ایک ضعیف القوت فلسفہ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق دھندلا دیتا ہے۔ اشاعرہ میں کچھ تعمیری سوچ رکھنے والے مفکرین ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے بلاشبہ درست راہ پر چلتے ہوئے مثالیت کی جدید تر صورتوں کو پروان چڑھایا۔ تاہم مجموعی طور پر اشاعرہ کی علمی تحریک کا بنیادی مقصد یونانی جدلیت کے ہتھیاروں سے متقدمین کے اعتقادات کا دفاع تھا۔ معتزلہ نے مذہب کو عقائد کا ایک نظام تصور کیا۔ اسے ایک زوردار حقیقت کے طور پر نظر انداز کیا۔ انہوں نے حقیقت تک رسائی کے غیر تصورانہ رویوں کو نہ جانچا اور مذہب کو محض منطقی تصورات کے ایک نظام میں محدود کر دیا جس کا انجام ایک منفی نقطہ نظر کی صورت میں سامنے آیا۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ علم کی دنیا میں خواہ وہ سائنسی ہو یا مذہبی' ٹھوس تجربے میں فکر کا مکمل انحصار ممکن نہیں۔

تاہم اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ غزالیؒ کا مشن کانٹ کی طرح ہادیانہ تھا جو اس نے اٹھارہویں صدی کے جرمنی میں اپنایا۔ جرمنی میں عقلیت کا' مذہب کے حلیف کے بطور ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہوگیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل ہے کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کر دیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا افادی پہلو سامنے آیا' اور یوں عقلیت نے بے اعتقادی کی فرمانروائی کو محکوم کر دیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ اس کی کتاب "تنقید عقل محض" نے جب انسانی عقل کی حدود کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہٰذا کانٹ کو جرمنی کے لیے خدا کا بہت بڑا

عطیہ کہنا مبنی برانصاف بات ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے بھی' جو کانٹ سے کسی قدر بڑھ کر تھی' دنیائے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کیے۔ اس نے بھی اس مغرور اور تنگ نظر عقلیت پسندی کی کمر توڑ دی جو کانٹ کے جرمنی کی مثال تھی' تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصول پر قائم رہا۔ خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کرسکا۔ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا۔ اس طرح اس نے مذہب کے لیے ایک خودمختار محتویات کو پالیا۔ یوں اس نے سائنس اور مابعدالطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو پا لینے میں کامیابی حاصل کرلی' تاہم صوفیانہ مشاہدے میں کل لامتناہی کا گیان اسے فکر متناہی اور بغیر قطعیت کے ہوا تھا' لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ پانے میں ناکام رہے کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر لازمی طور پر متناہی اور غیر قطعی سے ہیچ پاتی ہے کیونکہ وہ زمان متسلسل سے پیوستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر متناہی ہے لہٰذا اسی وجہ سے وہ لامتناہی کو نہیں پاسکتا' علم میں فکر کی گردش کے برخود غلط تصور پر قائم ہے۔ منطقی تفہیم کی ناموزونیت جب باہم دگر متزاحم انفرادیتوں کی کثرت کو ایک قطعی منضبط وحدت میں نہیں پاتی تو نتیجہ فکر کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت منطقی فہم اس قابل نہیں کہ وہ اس کثرت کو ایک مربوط اور منضبط کائنات کی حیثیت سے سمجھ سکے۔ اس کے پاس صرف ایک تعمیم ہی کا طریقہ ہے جو اشیا کی مشابہتوں پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ مگر اس کی تعمیمات محض فرضی اکائیاں ہیں جو اشیاء کی حقیقت تک رسائی نہیں رکھتیں۔ اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لامتناہی محیط کل تک رسائی پاسکے جس کی اپنی ذاتی غیر متعین حرکت میں مختلف متناہی تصورات محض آنات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں ہے' یہ متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت بننے کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے۔ لہٰذا فکر اپنا بھرپور اظہار کلی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے یقینی تخصیصات کے ساتھ سامنے آتا ہے' اور جو دو طرفہ حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے معانی ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں' جسے قرآن مجید نے "لوح محفوظ" کہا ہے۔ اسی لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ علم' اس حقیقت تک رسائی کے لیے خود کو زمان مسلسل میں ایسے متناہی

تصورات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو پہلے ہی سے وہاں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، علم کے ہر عمل میں اپنی متناہیت سے بڑھ جاتا ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا تو باہم دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے متناہی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔ یہ اپنی اصل ماہیت میں اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے کے پابند نہیں۔ اپنے سے ماورا وسیع دنیا میں ان سے مغائر کچھ نہیں، بلکہ اس بظاہر مغائر زندگی میں سرگرمی سے فکر اپنی متناہی حدود کو توڑ کر اپنی بالقوۃ لامتناہیت سے شاد کام ہوتا ہے۔

گزشتہ پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر عملی طور پر ساکت و جامد چلی آ رہی ہے۔ ایک وقت تھا جب مغربی فکر اسلامی دنیا سے روشنی اور تحریک پاتا تھا۔ تاریخ کا یہ عجب طرفہ تماشا ہے کہ اب دنیائے اسلام کی روح مغرب سے خوشہ چینی کر رہی ہے، گو یہ بات اتنی معیوب نہیں کیونکہ جہاں تک یورپی ثقافت کے عقلی پہلو کا تعلق ہے، یہ اسلام ہی کے چند نہایت اہم ثقافتی پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ڈر ہے تو صرف یہ کہ یورپی ثقافت کی ظاہری چمک کہیں ہماری فکری تحریک کو مسخ نہ کر دے اور ہم اس ثقافت کی اصل روح تک رسائی میں ناکام نہ ہو جائیں۔ ہمارے عقلی زوال کے زمانے میں یورپ نے ان اہم مسائل پر پوری سنجیدگی سے سوچا ہے جن سے مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی رہی تھی۔ عہد وسطیٰ کے بعد جب مسلمانوں کی الٰہیات انتہا پر تھی، انسانی فکر اور تجربے میں فروغ کا عمل ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہا ہے۔ ماحول اور کائنات پر اختیار اور فطرت کی قوتوں پر برتری نے انسان کو ایک نئے اعتماد سے سرشار کیا جس سے نئے نئے نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے اور انسان نے نت نئے تجربات کی روشنی میں پرانے مسائل کو نئے نئے پہلوؤں سے جانا جس سے کئی نئے مسائل نے جنم لیا۔ یوں نظر آتا ہے جیسے انسانی عقل، زمان و مکان اور علت و معلول کی حدود پھلانگنے کو ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہمارے وقوف بھی تبدیلی کے عمل سے گزر رہے ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے کائنات کے بارے میں نیا رویہ سامنے آیا ہے اور یہ اس بات کا متقضی ہے کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان مشترک مسائل پر نئے زاویوں سے غور کیا جائے۔ اب اگر ایشیا اور افریقہ میں مسلمانوں کی نوجوان نسل اسلام کی نئی تعبیر چاہتی ہے تو یہ کوئی زیادہ تعجب خیز بات نہیں۔ تاہم مسلمانوں کی بیداری کے اس عہد میں ہمیں خود اختیاری کے ساتھ یہ تجزیہ کرنا چاہیے کہ یورپ کیا سوچتا ہے اور وہ اس سے کن نتائج تک پہنچا ہے۔ اور اس سے ہمیں اپنے علمی ورثے پر نظرثانی یا اگر ضروری ہو تو اپنے الٰہیاتی افکار کی تشکیل نو کرتے ہوئے

کیا مدد مل سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمارے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم مذہب، خصوصاً اسلام کے خلاف وسط ایشیا (اشتراکی روس) کے پراپیگنڈے کو نظرانداز کریں۔ اس کی لہر پہلے ہی برصغیر تک آپہنچی ہے۔ اس پراپیگنڈے کے چند سرکردہ، مسلمانوں کے گھروں میں پیدا ہوئے جن میں سے ایک ترک شاعر توفیق فطرت ہے جو کچھ ہی عرصہ قبل فوت ہوا ہے۔ اس نے تو ہمارے عظیم فلسفی شاعر میرزا عبدالقادر بیدل کی فکر کو مسخ کرتے ہوئے اسے اشتراکیت کا علمبردار بنا ڈالا۔ یقینی طور پر یہ وقت ہے کہ اسلام کی اساسیات کا جائزہ لیا جائے، چنانچہ ان خطبات میں اسلام کے چند بنیادی تصورات پر میں نے فلسفیانہ پہلو سے بحث کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ نوع انسانی کے لیے ایک عالم گیر پیغام حیات کے طور پر یہ اسلام کی تفہیم میں معاون ہوں گے۔ میرے پیش نظر یہ بھی ہے کہ اسلام کے ان اساسی تصورات کے بارے میں ہونے والے آئندہ کے مباحث کے لیے بھی رخ متعین کروں۔ چنانچہ اس ابتدائی خطبے میں، میں یہ تجویز کروں گا کہ علم کے کردار اور مذہبی مشاہدے کا تجزیہ کروں۔

قرآن حکیم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف الجہات تعلق کا بلند تر شعور اجاگر کرے۔ قرآنی تعلیمات کے اس اساسی پہلو کے پیش نظر ہی جرمنی کے معروف فلسفی گوئٹے نے، اسلام کو ایک علمی قوت قرار دیتے ہوئے، ایکرمن سے کہا تھا "دیکھو! یہ تعلیم کبھی نامراد نہیں ٹھہرے گی۔ ہمارے تمام نظام بلکہ تمام نوع انسانی اس سے آگے نہ جاسکے گی۔" حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا مسئلہ مذہب اور تہذیب کی ان دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم کھچاؤ اور ساتھ ہی باہم لگاؤ رکھنے والی ہیں۔ اسی طرح کا مسئلہ اس سے قبل مسیحیت کو بھی درپیش تھا۔ مسیحیت کا بھی یہی بنیادی سوال تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل اساسی اصول کو تلاش کیا جائے جو حضرت مسیحؑ کی ہدایت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں سے انسانی روح کی طرف اپنا رخ نہ رکھتا ہو بلکہ خود انسان کو، اس کی اپنی روح سے، نئی دنیا کے انشراح سے بلند کرسکے۔

پس عیسائیت جس روح کی بحالی کی خواہاں ہے، وہ بیرونی قوتوں کے انکار سے ممکن نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی روح کو منور کرنے والی ہیں۔ تاہم ان بیرونی قوتوں سے انسانی تعلق کی ہم آہنگی انسان کے اندر سے پھوٹنے والی روشنی سے ہوسکتی ہے۔ عین کی اسی اسراریت سے حقیقت کا صدور و قیام ہے اور اس کے ذریعے عین کی یافت اور تصدیق ممکن ہے۔ اسلام میں عین اور حقیقت، غیر تطابق پذیر دو مخالف قوتیں نہیں۔ عین کی زندگی کا مدار حقیقت سے مکمل

لاتعلقی پر نہیں کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی کلیت اذیت ناک اضداد میں بٹ جائے گی۔ لہٰذا عین کی ہستی کا مدار حقیقت کے اپنے اندر انجذاب و ادغام اور اپنے وجود کلی کو منور کرنے پر ہے۔ یہ وہ باریک سا پردہ ہے جو موضوع و معروض' ریاضیاتی خارج اور حیاتیاتی باطن میں موجود ہے جس نے عیسائیت کو دبایا' مگر اسلام نے اس کو زیر کرنے کے لیے اس کا سامنا کیا۔ آج کی صورت حال میں انسانی مسئلے سے متعلق بنیادی رویے کے تعین کے بارے میں ان دو بڑے مذاہب کے نقطۂ نظر میں یہی بنیادی فرق ہے۔ دونوں انسان کے نفس روحانی کا اثبات چاہتے ہیں' مگر اسلام کے نقطۂ نظر میں صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ عین اور حقیقت کے مادی دنیا سے تعلق کا اثبات کرتا ہے اور اس راستے کی نشاندہی کرتا ہے جس سے ہم غالب ہو کر دستور حیات کی اساس کی حقیقی معنوں میں یافت کرسکتے ہیں۔

قرآن کی نظر میں اس کائنات کی ماہیت کیا ہے' جس میں ہم رہتے بستے ہیں۔

اولاً یہ کہ کائنات رام کی لیلا نہیں ہے۔ یعنی اس کی تخلیق کھیل تماشا نہیں:

وما خلقنا السموات والارض وما بینھما لٰعبین○ ما خلقنھما الا بالحق ولکن اکثر ھم لایعلمون○ (۴۴: ۳۷-۳۸)

"ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان کے اندر جو کچھ ہے' محض کھیل تماشا کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے ان کو ایک نہایت سنجیدہ مقصد کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر زیادہ تر لوگ اس کا شعور نہیں رکھتے۔"

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف ناگزیر ہے:

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل و النھار لاٰیٰت لا ولی الباب○ الذین یذکرون اللہ قیاما" وقعودا" وعلی جنو بھم ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ماخلقت ھذا باطلا" (۳: ۱۹۱)

"بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں بڑی نشانیاں ہیں' اہل عقل کے لیے وہ عقل مند جو یاد کرتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ کو کھڑے ہوئے اور بیٹھے ہوئے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے اور غور کرتے رہتے ہیں' آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور تسلیم کرتے ہیں اے ہمارے مالک! نہیں پیدا فرمایا تو نے یہ کارخانہ حیات) بے کار۔"

کائنات کی ترکیب میں اب بھی وسعت کی گنجائش ہے:

یزید فی الخلق مایشاء (۱:۳۵)

"وہ اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے' اضافہ کرتا ہے۔"

کائنات کوئی جامد شے نہیں ـــــ ایک تکمیل شدہ چیز ـــــ جس میں کہ کسی تبدیلی یا تغیر کی گنجائش نہ ہو ـــــ بلکہ شاید اس کے اندرون میں تو آفرینش نو خوابیدہ ہے:

قل سیرو الی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی النشاۃ الاخرہ (۲۹:۱۹)

"ان سے کہو کہ وہ زمین کی سیر کریں اور دیکھیں کہ خدا نے کس طرح اشیا خلق کی ہیں۔ اس کے بعد بھی خدا انہیں دوبارہ پیدا کرے گا۔"

حقیقت تو یہ ہے کہ کائنات کی یہ پراسرار جنبش و حرکت' دن اور رات کے آنے جانے میں نظر آنے والا وقت کا یہ بے آواز سلسلہ' قرآن خود حکیم کے نزدیک اللہ کی بہت بڑی نشانیوں میں سے ہے:

یقلب اللہ الیل والنہار ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الابصار (۲۴:۴۴)

"خدا دن کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "زمانے کو برامت کہو کیونکہ زمانہ تو خود خدا ہے۔" زمان و مکان کی یہ فراخی تو خود انسان کے سامنے مسخر ہونے کے لیے سرا گندہ ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا کی ان نشانیوں کو سمجھے اور ایسے ذرائع ڈھونڈ نکالے جن سے وہ کائنات کی اصل حقیقت کو پاسکے:

الم تروا ان اللہ سخر لکم مافی السموات ومافی الارض واسبغ علیکم نعمہ' ظاہرۃ و باطنہ (۳۱:۲۰)

"کیا تم نہیں دیکھتے کہ خدا نے تمہارے لیے مسخر کر دیا جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ اور عام کر دی ہیں اس نے تم پر ہر قسم کی نعمتیں' ظاہری بھی اور باطنی بھی۔"

وسخر لکم الیل والنہار والشمس و القمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذلک لایات لقوم یعقلون (۱۶:۱۲)

"اور اللہ تعالٰی نے مسخر فرما دیا تمہارے لیے رات' دن' سورج اور چاند کو' اور تمام ستارے بھی اس کے حکم کے پابند ہیں۔ بیشک ان تمام چیزوں میں (قدرت الٰہی کی)

نشانیاں ہیں اس قوم کے لیے جو دانشمند ہے۔"

کائنات کی اس حقیقت میں جس نے انسان کو ہر طرف سے گھیر رکھا ہے' خود انسان کی اپنی حقیقت کیا ہے؟ متوازن اہلیتیں رکھنے کے باوجود بھی وہ زندگی کے درجات میں خود کو بہت گھٹیا پاتا ہے۔ اسے ہر طرف سے رکاوٹوں کا سامنا ہے:

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ○ ثم رددنا اسفل سافلین ○ (۹۵ : ۴)

"ہم نے انسان کو اعلیٰ صورت پر پیدا کیا۔ پھر اسے پستیوں میں لڑھکا دیا۔"

ہم انسان کو اس ماحول میں کیسا دیکھتے ہیں۔ وہ ایسی بے سکون روح ہے جو اپنے مدعا کو پانے کے لیے ہر شے کو بھول جاتی ہے اور اپنے اظہار کے لیے نئے نئے موقعوں کی تلاش میں ہر دکھ درد سہہ جاتی ہے۔ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوصف وہ فطرت پر برتری رکھتی ہے۔ وہ ایک بار امانت کی امین ہے جسے قرآن کے الفاظ میں آسمانوں' زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے معذوری ظاہر کر دی تھی:

انا عرضنا الامانتہ علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنھا واشفقن منھا وحملھا الانسان انہ کان ظلوما جھولا (۳۳ : ۷۲)

"ہم نے یہ امانت آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو سونپنا چاہی۔ مگر انہوں نے اس کو اٹھانے سے معذوری ظاہر کر دی۔ اس بار امانت کو انسان نے قبول کر لیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جلد باز ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ انسان کی زندگی ایک نقطۂ آغاز رکھتی ہے' مگر شاید یہ بھی انسان کا مقدر تھا کہ وجود کی تشکیل کا ایک مستقلاً حصہ بنے:

ایحسب الانسان ان یترک سدی ○ الم یک نطفتہ من منی یمنی ○ ثم کان علقتہ فخلق فسوی ○ فجعل منہ الزوجین الذکر والانثی ○ الیس ذالک بقدر علی ان یحی الموتی ○ (۷۵ : ۳۶-۴۰)

"کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ (ابتدا میں) منی کا ایک قطرہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے۔ پھر اس سے وہ لوتھڑا بنا پھر اللہ نے اسے بنایا اور اعضاء درست کیے' پھر اس سے دو قسمیں بنائیں مرد اور عورت' کیا وہ (اتنی قدرت والا) اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کر دے؟"

انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گردوپیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی

صورت اور نئی سمت دے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے روک ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا بسا لے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت کے سرچشمے موجود ہیں۔ گلاب کی پتی سے بھی نازک تراس وجود کی زندگی مصائب سے بھری پڑی ہے۔ اس کے باوجود بھی حقیقت کی کوئی صورت روح انسانی سے زیادہ باقوت' خیال افروز اور حسین نہیں' چنانچہ انسان اپنی اصل میں تخلیقی فعالیت ہے' جو ایک ارتقاء کوش روح ہے' جس کا سفر ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جاری رہتا ہے:

فلا اقسم بالشفق ○ والیل وما وسق ○ والقمر اذا اتسق ○ لترکبن طبقا عن طبق○ (۸۴ : ۱۶-۱۹)

"پس میں قسم کھاتا ہوں شفق کی' اور رات کی اور جن کو وہ سمیٹے ہوئے ہے' اور چاند کی جب وہ ماہ کامل بن جائے۔ تمہیں (بتدریج) زینہ بہ زینہ چڑھنا ہے۔"

انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری امنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا ان کو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرات آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے:

ان اللہ لا یغیر مابقوم حتی یغیر واما بانفسھم (۱۳ : ۱۲)

"بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔"

اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرات آزمانہ ہو تو وہ اپنی ذات کے چھپے ہوئے جوہر کو نہیں پاسکتا۔ اگر وہ بڑھتی ہوئی زندگی کے لیے اپنے اندر کوئی تحریک نہیں پاتا تو وہ خود کو بے جان مادے کی سطح پر لے آتا ہے لہٰذا اس کی زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جو اسے اپنے دوبدو کیے ہوئے ہے۔ اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے' اور علم وقوف حس کا نام ہے جس سے فہم و ادراک میں وسعت پیدا ہوتی ہے:

و اذ قال ربک للملائکتہ انی جاعل فی الارض خلیفتہ قالوا اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدما ونحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم مالا تعلمون ○ وعلم ادم الاسماء کلھا ثم عرضھم علی الملائکتہ فقال انبئونی باسماء ھٰؤلاء ان کنتم صادقین ○ قالوا سبحانک لاعلم لنا الاما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ○

قال یادم انبهم باسماء ھم فلما انباھم باسمائھم قال الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض و اعلم ماتبدون وما کنتم تکتمون ○ (۲ : ۲۱-۲۸)

''اور یاد کرو جب فرمایا تمہارے رب نے' فرشتوں سے' میں مقرر کرنے والا ہوں زمین میں ایک نائب۔ کہنے لگے کیا تو مقرر کرتا ہے زمین میں' جو فساد برپا کرے گا اس میں اور خونریزیاں کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں' تیری حمد کے ساتھ اور پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لیے۔ فرمایا' بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ اور اللہ نے سکھا دیے آدم کو تمام اشیاء کے نام۔ پھر پیش کیا انہیں فرشتوں کے سامنے اور فرمایا' بتاؤ تو مجھے نام ان چیزوں کے' اگر تم (اپنے اس خیال میں) سچے ہو۔ عرض کرنے لگے' ہر عیب سے پاک تو ہی ہے۔ کچھ علم نہیں ہمیں' مگر جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ فرمایا' اے آدم بتا دو انہیں ان چیزوں کے نام۔ تو اللہ نے فرمایا' کیا نہیں کہا تھا میں نے تم سے کہ میں خوب جانتا ہوں سب چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں اور زمین کی' اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے تھے۔''

اس آیت کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان' تصورات کی تشکیل کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ تصورات کی تشکیل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان انہیں جاننے پر متصرف ہے۔ پس انسان کا علم تصوری ہے۔ اس تصوری علم کے ذریعے انسان' حقیقت کے مفاہیم سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم کا یہ ایک نمایاں اعجاز ہے کہ وہ حقیقت کے اس قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں قرآن کی چند آیات کا حوالہ دوں:

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنہار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء من ماء فاحیابہ الارض بعد موتھا وبث فیھا من کل دابۃ و تصریف الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لایت لقوم یعقلون (۲ : ۱۶۴)

''بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کی گردش میں اور جہازوں میں' جو چلتے ہیں سمندر میں وہ چیزیں اٹھاتے جو نفع پہنچاتی ہیں لوگوں کو' اور جو اتارا اللہ تعالیٰ نے بادلوں سے پانی' پھر زندہ کیا اس کے ساتھ زمین کو اس کے مردہ

ہونے کے بعد اور پھیلا دیے اس میں ہر قسم کے جانور' اور ہواؤں کے بدلتے رہنے میں اور بادل میں جو حکم کا پابند ہو کر آسمان اور زمین کے درمیان لٹکتا رہتا ہے (ان سب میں) نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں۔"

وھو الذی انزل من السماء ماء فاخر جنابه نبات کل شی ء فاخر جنامنه خضرا نخرج منه حبا مترا کبا ومن النخل من طلعها قنوان دانیته لا وجنت من اعناب والزیتون والرمان مشتبھا وغیر متشابه انظروا الی ثمره اذا اثمر وینعه ان فی ذلکم لایت لقوم یومنون (٦ : ١٠٠)

"اور وہی ہے جس نے اتارا بادل سے پانی۔ تو ہم نے نکالی اس کے ذریعے سے اگنے والی ہر چیز' پھر ہم نے نکال لیں اس سے ہری ہری بالیں' نکالتے ہیں اس سے (خوشہ جس میں) دانے ایک دوسرے پر چڑھے ہوتے ہیں اور (نکالتے ہیں)' کھجور سے یعنی اس کے گابھے سے گچھے' نیچے جھکے ہوئے' اور (ہم نے پیدا کیے) باغات' انگور اور زیتون اور انار کے' بعض (شکل و ذائقہ میں) ایک جیسے ہیں اور بعض الگ الگ۔ دیکھو ہر درخت کے پھل کی طرف جب وہ پھل دار ہو اور (دیکھو) اس کے پکنے کو۔ بے شک ان میں نشانیاں ہیں (اس کی قدرت کاملہ کی) اس قوم کے لیے جو ایماندار ہے۔"

الم ترا الی ربک کیف مدالظل ولو شاء لجعله ساکنا ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا ثم قبضنه الینا قبضا یسیرا (۲۵ : ۴۵' ۴٦)

"کیا آپ نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف؟ ایسے پھیلا دیتا ہے سائے کو۔ اور اگر چاہتا تو بنا دیتا اس کو ٹھہرا ہوا۔ پھر ہم نے بنا دیا آفتاب کو اس پر دلیل' پھر ہم سمیٹے جاتے ہیں سائے کو اپنی طرف' آہستہ آہستہ!"

افلاینظرون الی الابل کیف خلقت ○ والی السماء کیف رفعت ○ والی الجبال کیف نصبت ○ والی الارض کیف سطحت ○ (۸۸ : ۱۷- ۲۰)

"کیا یہ لوگ (غور سے) اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے (عجیب طرح) پیدا کیا گیا ہے' اور آسمان کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے بلند کیا گیا ہے' اور پہاڑوں کی طرف کہ انہیں کیسے نصب کیا گیا ہے' اور زمین کی طرف کہ اسے کیسے بچھایا گیا ہے؟"

ومن ایته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والو انکم ان فی ذلک لایت

للعلمین (۳۰ : ۲۲)

"اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے' نیز تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف بے شک' اس میں بھی نشانیاں ہیں اہل علم کے لیے۔"

بے شک قرآن حکیم کا مشاہدۂ فطرت سے بنیادی مقصد انسان میں یہ شعور اجاگر کرنا ہے کہ فطرت بھی خدا کی آیات میں سے ایک آیت یا نشانی ہے' مگر مقام غور تو یہ ہے کہ قرآن کے حواسی رویے سے مسلمانوں میں واقفیت کا شعور پیدا ہوا جس نے مسلمانوں کو بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ پھر یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں حواسی ادراک کی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظرانداز کر دیا جاتا تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے' قرآن حکیم کے مطابق کائنات ایک اہم مقصد رکھتی ہے۔ اس کی تغیر پذیر حقیقتیں ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں۔ ہماری ذہنی ریاضتیں اس راہ کی مشکلات دور کرتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ ہماری زندگی کو بصیرت افروز' وسعت پذیر اور متنوع بناتی ہیں جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ انسانی مشاہدے کے نازک پہلوؤں کو جان سکیں۔ اور مرور زمانی میں اشیاء کے تعلق ہی سے لازمانی کے بارے میں نظر بصیر پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے۔ چنانچہ بطور انسان متزاحم ماحول میں اپنی بقائے حیات کے لیے محسوس کو پس پشت نہیں ڈال سکتی۔ قرآن حکیم ہی نے ہماری آنکھیں تغیر کی حقیقت کے بارے میں کھولیں کہ صرف اسی کو جان کر اور اس پر حاوی ہو کر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھنا ممکن ہے۔ ایشیا کی' بلکہ درحقیقت تمام قدیم دنیا کی ثقافت ناکام ہو چکی ہے کیونکہ انہوں نے حقیقت کو خاص طور پر داخلی تصور کیا اور داخل سے خارج کی طرف رخ کیا۔ اس طریق عمل سے وہ ایسے تصور پر پہنچے جو کسی طاقت سے محروم تھا' چنانچہ طاقت سے محروم کسی تصور پر کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

اس میں شک نہیں کہ علم الہیات کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ' تاریخی اعتبار سے' اس مقصد کے لیے کیے گئے دیگر انسانی تجربات پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن' انسانیت کی روحانی زندگی میں حواسی رویے کو بھی ایک امر لازم تصور کرتا ہے اور اسے بھی حقیقت کے علم کے حصول میں انسان کے دیگر تجربوں جتنی اہمیت دیتا ہے جس کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن پر منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے' تاہم

دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون سے ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس کے مقاصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے جن سے روحانی زندگی اپنے مدارج کمال میں اعلیٰ مقصد کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے قرآن حکیم کے بیان کردہ فواد یا قلب یعنی دل کے مشاہدات کے پہلو بہ پہلو ادراک بالحواس سے بھی کام لینا چاہیے :

الذی احسن کل شی خلقہ وبدا خلق الانسان من طین ثم جعل نسلہ من سللتہ من ماء مھین ○ ثم سواہ ونفخ من روحہ وجعل لکم السمع والابصار والا فئدۃ ○ قلیلا" ماتشکرون○ (۳۲ : ۷-۹)

"وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا' اور ابتدا فرمائی انسان کی' تخلیق کی گارے سے' پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے' پھر اس (قدوقامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنا دیے تمہارے لیے کان' آنکھیں اور دل۔ تم لوگ بہت کم شکر بجا لاتے ہو۔"

دل یا قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانائے روم کے خوبصورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے بھی رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے' اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پراسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جسے طبیعیاتی مفہوم میں جاننے میں حس کا کوئی دخل نہیں' تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہوسکتا ہے۔ اس کے باطنی' صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدرو قیمت کم نہیں ہوتی۔ ابتدائی دور کے انسان کے لیے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیرو تشریح پر آمادہ کردیا۔ ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیرات میں ظاہر ہوتی ہے' یہ ایک محسوس حقیقت ہے جو ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع رکھتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات

رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے اس لیے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کے معیار کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے معیارات کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی حقائق ہیں۔ چنانچہ اس کی مختلف تعبیرات کے ذریعے حصول علم اتنا ہی محکم ہے جتنا کوئی اور علم محکم ہو سکتا۔ لہٰذا انسانی تجربے کے اس شعبے کو بھی تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی غیر مناسب رویہ نہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے نفسی مظاہر کا سب سے پہلے تنقیدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔ بخاری شریف اور حدیث کی دوسری کتب میں مفصل طور سے حضورؐ کے اس مشاہدے کی روداد موجود ہے جو مجذوب یہودی نوجوان ابن صیاد سے متعلق تھا۔ اس کی واردات نفسی نے حضورؐ کی توجہ اپنی جانب کھینچ لی۔ آپؐ نے اس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کیے اور اس کی مختلف حالتوں کا تجزیہ کیا۔ ایک دفعہ حضورؐ اس کی بڑبڑاہٹ سننے کے لیے درخت کی اوٹ میں چھپ گئے۔ ابن صیاد کی ماں نے حضورؐ کی آمد سے اسے خبردار کر دیا۔ جس پر اس لڑکے کی یہ حالت جاتی رہی۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا اگر اس کی ماں اس لڑکے کو اسی حال میں تنہا رہنے دیتی تو سارا معاملہ کھل جاتا۔

حضورؐ کے اصحابؓ جو تاریخ اسلام کے اس پہلے نفسیاتی مشاہدے کے وقت وہاں موجود تھے اور اس کے بعد کے محدثین جنہوں نے اس واقعے کا مکمل ریکارڈ رکھنے میں بڑی احتیاط برتی، حضورؐ کے اس رویے کی نوعیت اور جواز کو درست طور پر نہ جان سکے اور انہوں نے اس کی توجیہہ اپنے اپنے معصومانہ انداز میں کی۔ پروفیسر میکڈونلڈ نے جنہیں خود تو شعور نبوت اور شعور ولایت کے بنیادی نفسیاتی فرق کا کوئی علم نہیں، اس واقعے کا خاکہ اڑانے کی کوشش کی جیسے نبیؐ ان کے خیال میں کسی نفسیات کی ریسرچ سوسائٹی کے قواعد کے تحت تحقیقات مرتب کر رہے تھے۔ میں کسی اور خطبے میں ذکر کروں گا کہ اگر پروفیسر میکڈونلڈ قرآن کی روح کو سمجھتے تو انہیں اس یہودی لڑکے کی نفسیاتی کیفیات کے مشاہدے میں اس ثقافتی تحریک کے بیج نظر آتے جس سے عہد جدید کے حواسی رویے نے جنم لیا۔ ابن خلدون وہ پہلا مسلمان ہے جس نے پیغمبرؐ اسلام کے اس مشاہدے کے مفہوم اور معانی کو سمجھا۔ وہ صوفیانہ شعور کے خواص تک زیادہ تنقیدی روح کے ساتھ پہنچا۔ اس طرح وہ جدید ترین نفسیاتی مفروضے 'تحت الشعور' کے انتہائی قریب تھا جیسا کہ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے کہ ابن خلدون چند نہایت دلچسپ نفسیاتی خیالات رکھتا تھا۔ اگر وہ

آج موجود ہوتا تو شاید ولیم جیمز کے مذہبی مشاہدے کی مختلف انواع سے زیادہ قربت محسوس کرتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کرسکیں۔ اس خطبے کے لیے دیے گئے مختصروقت میں یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم تاریخ کی گہری تحقیق کریں اور اس تجربے کی باطنی ثروت اور زندگی بخش روشن ذہنی تاثرات پیدا کرنے کی صلاحیت کے حوالے سے صوفیانہ شعور کے مختلف درجات کو پرکھیں۔ اس خطبے میں تو میں مذہبی تجربے کے بنیادی خواص کے بارے میں صرف چند عمومی مشاہدات ہی پیش کرسکوں گا:

۱۔ پہلا نکتہ تو اس تجربے کا بلاواسطہ اور فوری ہونا ہے۔ اس لحاظ سے یہ تجربہ بھی دوسرے انسانی تجربات ہی کی طرح ہے جو علم کے لیے اعدادو شمار فراہم کرتے ہیں۔ یہ تمام تجربے بلاواسطہ اور فوری ہوتے ہیں۔ عام تجربے کے باب میں خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا انحصار حواسی اعدادو شمار کی مختلف تعبیرات پر ہوتا ہے مگر صوفیانہ تجربے کے باب میں تعبیرات ہی ہمارے خدا کے بارے میں علم کا باعث ہیں۔ صوفیانہ تجربے کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح دیکھ سکتے ہیں جیسے کوئی اور شے۔ خدا کوئی ریاضیاتی قضیہ یا نظام تصورات نہیں جو ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اور ان کا کوئی تجربی حوالہ نہیں ہوتا۔

۲۔ اس کا دوسرا نکتہ صوفیانہ تجربے کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے۔ جب میں اپنے سامنے پڑی ہوئی میز کا تجربہ کرتا ہوں تو بے شمار اعداد میرے اس میز کے تجربے سے ابھرتے ہیں۔ اعدادو شمار کی اس کثرت سے میں انہیں منتخب کرلیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص نظام میں آسکتے ہیں اور پھر ان کو میں میز کے تجربے میں تحویل کرتا ہوں، مگر صوفیانہ احوال کی ثروت اور تیزی کے باوجود انہیں کم سے کم کرتا، اور جیساکہ پروفیسرولیم جیمز نے غلط طور پر سوچا، اس صوفیانہ احوال اور عمومی عقلی شعور میں امتیاز کا مطلب یہ نہیں کہ یہ عام شعور سے کٹا ہوا ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہے جو ہمارے اوپر حاوی ہے۔ ہماری عملی ضرورت کے تحت ہمارا عمومی عقلی شعور ہی اسے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہوئے جزوی ہوتا ہے اور وہ ردعمل کے لیے مہیجات کے علیحدہ علیحدہ مجموعوں میں کامیابی سے منقسم ہو جاتا ہے جبکہ صوفیانہ حال ہمیں حقیقت سے کلی طور پر دوبدو کرتا ہے جس میں مہیجات ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں ڈھل جاتی ہیں جس سے موضوع اور معروض کی عمومی تفریق قائم نہیں رہتی۔

۳۔ تیسرا قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ حال ایک ایسا لمحہ ہے جس میں اس کا فوری رابطہ دوسرے یکتا وجود سے ہوتا ہے۔ یہ وجود اس کی ذات سے ماورا مگر اس پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے۔ اور تجربے کے اس موضوع کی اپنی نجی شخصیت دب جاتی ہے۔ ان خواص کے پیش نظر صوفیانہ حال انتہائی معروضی ہو جاتا ہے لہٰذا اسے خالص موضوعیت خیال نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن آپ مجھ سے پوچھ سکتے ہیں کہ قائم بالذات خدا کا فوری تجربہ کیا ممکن ہے۔ حقیقت میں تو صوفیانہ حال کی انفعالیت سے زیر مشاہدہ وجود کی غیریت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوا کہ ہم نے بغیر کسی تحقیق و تنقید کے فرض کر لیا ہے کہ خارجی دنیا کے بارے میں ہمارا حواس کے ذریعے علم ہی تمام تر علم ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہم اپنے وجود کی حقیقت کے بارے میں بھی یقینی نہیں ہوسکتے۔ تاہم اس کے جواب میں اپنی روزمرہ زندگی کی ایک مثال پیش کروں گا: ہم اپنے عمرانی تعلقات میں ایک دوسرے کے ذہن کو کیسے جانتے ہیں! اب یہ بات یقینی ہے کہ ہم بالترتیب اپنے وجود اور فطرت کو اپنے اندرونی تاثرات اور حواس کے ذریعے جانتے ہیں۔ دوسرے اذہان کے مشاہدے کی کوئی حس ہمارے علم میں نہیں۔ میرے اس علم کی بنیاد میرے جیسی ہی طبیعی حرکات ہیں جن پر میں دوسرے کی طبیعی حرکات کو قیاس کر لیتا ہوں' اور اس طرح اپنے شعور کے حوالے سے دوسرے کے شعور کا ابلاغ پاتا ہوں —— تاہم پروفیسر رائس کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ابنائے جنس ہمیں اس لیے حقیقی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح وہ مسلسل اپنے عمل کے ذریعے ہمارے اظہارات کو بامعنی بناتے ہیں۔ بے شک یہ ردعمل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن حکیم کا بھی یہی ارشاد ہے:

وقال ربکم ادعونی استجب لکم (۴۰ : ۶۰)

''اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو' میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔''

واذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (۲ : ۱۸۶)

''اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیب) میرے بندے' میرے متعلق تو (انہیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں' قبول کرتا ہوں دعا' دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے۔''

اب یہ بات واضح ہے کہ ہم طبیعی معیار کا اطلاق کریں یا غیر طبیعی کا' اور زیادہ مناسب طور پروفیسر رائس کے معیار کا۔ ان حالتوں میں دوسروں کے بارے میں ہمارا علم استدلالی ہوگا۔ تاہم

ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے نفوس کے بارے میں ہمارا تجربہ فوری ہوگا اور اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ حقیقت ہمارے عمرانی تجربے میں موجود ہے۔ اس بحث سے میرا اس موقع پر مطلب یہ نہیں کہ ہم نفوس دیگر کے بارے میں علم کے ان مباحث کا اطلاق ایک محیط ہستی کے لیے یقینی شہادت فراہم کرنے پر کریں گے۔ میں تو صوفیانہ حال میں تجربے کے فوری ہونے پر بات کر رہا ہوں کہ جس تجربے اور صوفیانہ مشاہدے میں مطابقت موجود ہے۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے' اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔

۳۔ چونکہ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت میں بلاواسطہ تجربہ ہے لہٰذا اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔ صوفیانہ حال' فکر سے زیادہ احساس ہے' چنانچہ پیغمبر یا صوفی اپنے مذہبی شعور کے خواص کی تعبیرات دوسروں تک قضایا کے ذریعے ہی بیان کر سکتا ہے مگر مذہبی شعور کے خواص عیاں نہیں کر سکتا۔ چنانچہ قرآن کی درج ذیل آیات کریمہ میں اس صوفیانہ تجربے کے خواص کے بجائے اس کی نفسیات ہی بیان کی گئی ہے:

وما کان بشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا اومن وراء حجاب اویرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء انہ علی حکیم (۴۲ : ۵۱)

"اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ کلام کرے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ (براہ راست) مگر وحی کے طور پر یا پس پردہ یا بھیجے کوئی پیغامبر (فرشتہ اور وہ وحی کرے اس کے حکم سے جو اللہ تعالیٰ چاہے۔ بلاشبہ وہ اونچی شان والا بہت دانا ہے۔"

والنجم اذا ھوی ○ ماضل صاحبکم وما غوی ○ وما ینطق عن الھوی ○ ان ھو الاوحی یوحی ○ علمہ شدید القوی ○ ذومرۃ فاستوی ○ وھو بالافق الاعلی ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی ○ فاوحی الی عبدہ ما اوحی ماکذب الفؤاد ماراٰی ○ افتمرونہ علی مایری ○ ولقد راہ نزلتہ اخری ○ عند سدرۃ المنتھی ○ عندھا جنتہ الماوی اذ یغشی السدرۃ ما یغشی ○ ما زاغ البصر وما طغی ○ لقد رای من ایت ربہ الکبری ○ (۵۳ : ۱۸)

"قسم ہے اس (تابندہ) ستارے کی جب وہ نیچے اترا۔ تمہارا (زندگی بھر کا) ساتھی نہ راہ حق سے بھٹکا اور نہ بہکا۔ اور وہ تو بولتا ہی نہیں اپنی خواہش سے۔ نہیں ہے یہ مگر وحی جو ان کی طرف کی جاتی ہے۔ انہیں سکھایا ہے زبردست قوتوں والے نے' بڑے

دانا نے' پھر اس نے (بلندیوں کا) قصد کیا اور وہ سب سے اونچے کنارے پر تھا' پھر وہ قریب ہوا' اور قریب ہوا یہاں تک کہ صرف دو کمانوں کے برابر بلکہ اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس وحی کی اللہ نے اپنے (محبوب) بندے کی طرف جو وحی کی - نہ جھٹلایا دل نے جو دیکھا (چشم مصطفیٰؐ نے) کیا تم جھگڑتے ہو ان سے اس پر جو انہوں نے دیکھا۔ اور انہوں نے تو اسے دوبارہ بھی دیکھا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔ اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا' نہ درماندہ ہوئی چشم (مصطفیٰؐ) اور نہ (حد ادب) سے آگے بڑھی۔ یقیناً انہوں نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔"

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی بنیادی وجہ ان احساسات کے وہ ابہام ہیں جنہیں عقلی انداز سے کبھی بیان نہیں کیا گیا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح تعقل کا عنصر موجود ہے۔ اور محسوسات میں تعقل کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں منتقل کر سکتا ہے۔ درحقیقت ان محسوسات کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور خیال دونوں' وحدت کے غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔ مگر یہاں میں اس ضمن میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا کہ پروفیسر ہاکنگس کا حوالہ دوں' جنہوں نے نہایت فاضلانہ طور پر مذہبی شعور کے خواص کے عقلی جواز میں محسوسات کے کردار کا مطالعہ کیا ہے:

"محسوس سے سوا کیا ہے' جہاں محسوس ختم ہو سکتا ہے' میرا جواب یہ ہے کہ کسی معروض کا شعور' احساس مکمل طور پر کسی مشعور ہستی کی بے قراریت ہے جس کا قرار اس کی اپنی حدود میں نہیں بلکہ اس سے ماورا ہے۔ احساس کا دباؤ خارج کی طرف ہے جبکہ تصور باہر کی خبر دینے والا ہے۔ احساس اتنا اندھا بھی نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ہی معروض کے بارے میں خیال سے عاری ہو۔ احساس پیدا ہوتے ہی' ذہن پر حاوی ہوجاتا ہے۔ احساس کے ایک اٹوٹ جزو کی حیثیت سے تصورات وجہ تسکین بنتے ہیں۔ احساس کا بے سمت ہونا اسی طرح ناممکن ہے جیسے کسی عمل کا بے سمت ہونا۔ شعور کی کچھ ایسی کمزور حالتیں بھی ہیں جہاں ہمیں مکمل بے سمتی نظر پڑتی ہے مگر ایسے معاملات میں یہ بات غور طلب ہے کہ احساس حالت التوا میں رہتا ہے۔ مثال کے طور پر میں کسی گھونسے سے حواس کھو دوں اور اس بات کا شعور نہ ہو کہ کیا ہوا ہے۔

اور نہ مجھے کوئی درد محسوس ہو مگر اتنا شعور ہو کہ کچھ ہوا ضرور ہے۔ یہ تجربہ میرے شعور میں ایک حقیقت کے بطور تو موجود ہو مگر اس کا مجھے احساس نہ ہو حتیٰ کہ کوئی تصور اسے اپنا لے اور وہ ایک ردعمل کی صورت اظہار پائے اس لمحے اس کا تکلیف دہ ہونا ظاہر ہوگا۔ اگر میں اس بات کے اظہار میں درست ہوں تو احساس بھی تصور ہی کی طرح معروضی شعور ہے۔ ہمیشہ وجود موجود سے ماورا کی طرف اشارہ کرتے وقت خود اس کا اپنا وجود ختم ہو جاتا ہے۔"

لہٰذا آپ دیکھیں گے کہ احساس کی اسی فطرت لازمہ کی وجہ سے جب مذہب احساس کے طور پر سامنے آتا ہے تو تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اس نے خود کو محض احساس کے طور پر ظاہر کیا ہو بلکہ وہ تو مابعد الطبیعیات کی طرف راجع ہوتا ہے۔ صوفیاء کی علم کے معاملے میں عقل کی تنقیص حقیقت میں تاریخ مذہب میں کوئی جواز نہیں رکھتی' تاہم پروفیسر ہاکنگس کا محولہ بالا اقتباس مذہب میں خیال کے جواز سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ احساس اور خیال کے نامی تعلق سے "وحی باللفظ" کے اس پرانے السیاتی تنازعہ پر بھی روشنی پڑتی ہے جو کبھی ہمارے متکلمین کے لیے درد سر بنا ہوا تھا۔ غیر متشخص شدہ احساس خود کو تصور کے ذریعے ہی ظاہر کرتا ہے جو اپنے لیے پیکر اظہار خود اپنے بطون میں سے تراشتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارائی بات نہیں کہ احساس کے بطون ہی سے خیال اور لفظ بیک وقت پھوٹتے ہیں' اگرچہ منطقی تفہیم انہیں زمانی ترتیب میں الگ الگ رکھ کر اپنے لیے خود متعدد مشکلات کھڑی کرے گی۔ اسی مفہوم میں تو کہا جاتا ہے کہ وحی لفظاً ہی نازل ہوتی ہے۔

۵۔ کسی ذات ازلی سے تعلق کے بعد صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور وقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اسے محض اس لیے نظرانداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر اپنی اٹھان نہیں رکھتا اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو متشخص کرنے والی عضوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے۔ اگر نفسیات جدید کے جسم اور ذہن کے تعامل کے بارے میں مفروضات کو بھی درست مان لیا جائے تو بھی انکشاف حقیقت کے بارے میں صوفیانہ تجربے کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ نفسیات کی رو سے مذہبی اور غیرمذہبی مشمول رکھنے والے تمام احوال عضویاتی لحاظ سے متعین ہیں۔ ذہن کی علمی صورت اتنی ہی عضویاتی ہے جتنی مذہب کی۔ چنانچہ خود نفسیات دانوں کے عضویاتی قواعد بھی فطین اور عبقری انسانوں کی تخلیق کے بارے میں حکم لگاتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں۔ کسی خاص ردعمل کے لیے کسی خاص طرز کا

ماحول لازم ہوتا ہے مگر کسی خاص ماحول کو مکمل صداقت تصور نہیں کیا جاسکتا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی عضویاتی تعلیل کا ان معیارات سے کوئی تعلق نہیں جس سے ہم اقدار کے اعلیٰ وادنیٰ ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔ پروفیسر ولیم جیمز کہتا ہے کہ کشف اور الہام میں سے بھی کچھ عام طور پر مہمل ہوتے ہیں۔ اور سیرت و کردار کے حوالے سے استغراق' وجد اور بے خودی یا تشنج کی بعض حالتیں بھی بے نتیجہ ہوتی ہیں' لہٰذا ان کو الوہی کہنا کسی طور پر مناسب نہیں ہوتا۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں بھی یہ مسئلہ بڑا اہم رہا ہے کہ الہام اور ایسے اعمال کے درمیان کیسے فرق کیا جائے جو خدائی معجزات پر مشتمل ہیں اور وہ جو کسی بدروح کی طرف سے شیطانی عمل کے نتیجے میں وارد ہوتے ہیں جو کسی مذہبی انسان کو پہلے ہی کی طرح جہنمی بنا دیتے ہیں۔ یہ ہمیشہ سے ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حل نہایت مشکل ہے اور اس کے لیے ہادیان خیر کی ذکاوت و فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر اسے ہمارے "تجربوں" کے معیار پر پورا اترنا ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنی جڑوں سے نہیں بلکہ پھل سے پہنچانا جائے گا۔ درحقیقت پروفیسر ولیم جیمز نے مسیحی تصوف کے جس پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے' وہ تصوف کا مسئلہ ہے کیونکہ شیطان اپنے بغض کی وجہ سے صوفی کے مشاہدات میں ایسی تبدیلی کر سکتا ہے کہ صوفی اس سے فریب کھا جائے:

وما ارسلنا من قبلک من رسول ولانبی الا اذا تمنی القی الشیطٰن فی امنیتہ فینسخ الله مایلقی الشیطٰن ثم یحکم الله ایتہ والله علیم حکیم (۲۲ : ۵۲)

"اور نہیں بھیجا ہم نے آپؐ سے پہلے کوئی رسول اور نہ کوئی نبی مگر اس کے ساتھ کہ جب اس نے پڑھا تو ڈال دیے شیطان نے اس کے پڑھنے میں (شکوک) پس مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ جو دخل اندازی کرتا ہے شیطان' پھر پختہ کر دیتا ہے اپنی آیات کو۔"

چنانچہ سگمنڈ فرائڈ کے پیروکاروں نے صوفی کے الوہی مشاہدات سے شیطانی وسوسوں کو متشخص کر کے انہیں نظرانداز کرنے کی تحریک دے کر مذہب کی بے پناہ خدمت کی ہے۔ گرچہ میں سمجھتا ہوں کہ نفسیات جدیدہ کے بنیادی نظریے کی تصدیق کسی ٹھوس شہادت سے ابھی تک مجھے نہیں مل سکی۔ اگر خواب یا بعض دوسری حالتوں میں جب ہم پورے طور پر اپنے آپ میں نہ ہوں تو کچھ منتشر ہیجات ہمیں دبوچ لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ دبی ہوئی تھیں اور ہمارے تحت الشعور کے کسی کباڑ خانے میں پڑی ہوئی تھیں' اگر یہ دبی ہوئی ہیجات ہمارے تحت الشعور سے کبھی شعور میں آجائیں تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ہمارے روزمرہ کے نظام عمل میں قدرے تغیر واقع ہوگیا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ذہن کے کسی تیرہ و تار کونے میں دبی پڑی

تھیں۔ الختصر یہی اس نظریے کا ماحصل ہے کہ ماحول سے مطابقت کے دوران ہمیں ہیجانات سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارا معمول کا ردعمل ان ہیجانات کو آہستہ خرامی سے ایک مقررہ نظام سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس طرح تسلسل کے ساتھ ان ہیجانات کو قبول کرنے سے اور جو ہیجانات ہمارے ردعمل کے مستقل نظام سے لگا نہ کھاتی ہوں' انہیں مسترد کرنے سے ردعمل کا ایک مستقل نظام قائم ہو جاتا ہے۔ یہ مسترد شدہ ہیجانات ہمارے ذہن کے "لاشعور" کا حصہ بن جاتی ہیں یہاں وہ اس تلاش میں رہتی ہیں کہ انہیں جب موقع ملے' وہ ہمارے ماسکہ نفس پر اپنے انتقام کے لیے دباؤ ڈالیں۔ اس طرح وہ ہمارے فکر و عمل میں بگاڑ پیدا کر سکتی ہیں' ہمارے خواب و خیال کی تشکیل کر سکتی ہیں یا وہ ہمیں بہت پیچھے انسانی رویے کی ان ابتدائی صورتوں کی طرف لے جا سکتی ہیں جنہیں ہم اپنے ارتقاء کے دوران بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ مذہب کے بارے میں عام طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ محض افسانہ ہے جو نوع انسانی کی طرف سے رد شدہ ہیجانات کا پیدا کردہ ہے جن کا مقصد ایک طرح کے ایسے پرستان خیال کی تشکیل تھا جہاں بلاروک ٹوک حرکت کی جا سکے۔ اس نظریے کے مطابق مذہبی اعتقادات اور ایمانیات کی حیثیت فطرت کے بارے میں انسان کے ابتدائی تصورات سے زیادہ کچھ نہیں جس سے انسان حقیقت مطلقہ کو ابتدائی آلائشوں سے پاک کر کے اس کی تشکیل اپنی امنگوں اور آرزوؤں کے حوالے سے دیکھنا چاہتا ہے تاکہ اس سے زندگی کے حقائق کا جواز لایا جا سکے۔ اسی طرح مذہب اور فن کی مختلف صورتیں وجود میں آئیں جن سے زندگی کے حقائق سے بزدلانہ فرار کی راہ ہموار ہوئی۔ مجھے اس سے انکار نہیں مگر میری حجت صرف اس قدر ہے کہ یہ بات تمام مذاہب کے بارے میں درست نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعدالطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ مذہبی ایمانیات اور معتقدات کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علوم فطرت سے متعلقہ تجربات کا موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔ اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے۔ مذہبی تجربے کو کسی اور سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ درحقیقت یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ دراصل مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیرو تشریح کرتے ہیں مگر ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا

مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص طرز کی حقیقی کنہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔

مذہبی شعور کی تشریح و تفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جا سکتی۔ شعور کی دونوں صورتیں جنسی اور مذہبی زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دونوں اپنے کردار' مقاصد اور برتاؤ کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ وہ کسی ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی وجہ سے ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچاتے ہوئے' لازمی طور پر ہمارے تحت الشعور کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہر علم میں جذب کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اس کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے علم کا موضوع اپنی معروضیت میں کچھ حاصل کرتا یا ضائع کرتا ہے۔ ہمارے لیے تو وہی حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو ہلا دیتا ہے جیسا کہ پروفیسر ہاکنگس نے نکتہ آفرینی کی ہے کہ اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہوگئی ہے۔ اس تجلی سے بلاشبہ تحت الشعوری آمادگی ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح تحت الشعور نوازی کا' لیکن غیر استعمال شدہ ہوا کے پھیلاؤ کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا کہ ہم باہر کی ہوا میں سانس لینا ہی ترک کر دیں بلکہ اس کے برعکس ہمیں اس تازہ ہوا میں سانس لینا چاہیے۔ لہٰذا نری نفسیاتی منہاج سے جذب مذہبی کو علم نہیں کہا جاسکتا۔ ہمارے جدید ماہرین نفسیات کے لیے ناکامی اسی طرح مقدر ہے جس طرح جان لاک اور لارڈ ہیوم کو ہوئی تھی۔

متذکرہ بالا بحث سے آپ کے ذہن میں لازمی طور پر ایک اہم سوال پیدا ہوا ہوگا کہ میں یہ کہنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ مذہبی مشاہدہ ایک ایسی کیفیت احساس ہے جس میں آگاہی کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ اسے دوسروں کے سامنے تصدیقات کی صورت میں تو پیش کیا جاسکتا ہے مگر اس کے مافیہ کا ابلاغ ممکن نہیں۔ اب اگر ایک ایسی تصدیق کو جو انسانی تجربے کے کسی ایک خاص عالم کی توضیح و تعبیر ہونے کا دعویٰ کرتی ہو مگر میری پہنچ سے باہر ہو اور اسے میرے سامنے تسلیم کرنے کے لیے پیش کیا جائے تو مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی صداقت کی ضمانت کیا ہے۔ کیا ہمارے پاس کوئی ایسا معیار ہے جو اس کی صداقت ہم پر ظاہر کرے اگر ذاتی تجربہ ہی اس طرح کی تصدیق کی قبولیت کی اساس ہے تو ایسی صورت میں مذہب چند افراد کی ملکیت ہی ہوسکتا ہے۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے معیارات ہیں جو ان معیارات سے مختلف نہیں

ہیں جو دوسرے علوم رکھتے ہیں۔ انہیں میں عقلی اور نتائجی معیارات کہوں گا۔ عقلی معیار سے ہماری مراد کسی مفروضہ انسانی تجربے کے بغیر تنقیدی تشریحی و توضیحی معیار نہیں ہے عام طور پر جس کا مقصد اس امر کی یافت ہے کہ کیا ہماری تعبیرات بالآخر ہمیں حقیقت تک لے جاتی ہیں جو مذہبی تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ نتائجی معیار اس کے ثمرات کے حوالے سے اس کا جائزہ لیتا ہے۔ پہلا معیار فلاسفہ نے متعین کیا ہے اور دوسرا انبیاء کے حوالے سے ہے۔ اگلے خطبے میں میں عقلی معیار کا اطلاق کروں گا۔

بزمِ اقبال لاہور کی

اکتوبر ۹۴ء میں طبع ہونے والی کتب

۱۔ اقبال کا فکر و فن (طبع سوم) ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر / افضل حق قرشی -/۷۵ روپے

۲۔ اقبال اور اسلامی روایت عبد العزیز کمال -/۸۰ روپے

۳۔ اسلام اور اصولِ حکومت شیخ علی عبد الرزاق / محمد فخر ماجد -/۸۰ روپے

۴۔ اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین ڈاکٹر انعام الحق کوثر -/۵۰ روپے
(جلد اول دوم - طبع دوم)

۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ (طبع چہارم) سید نذیر نیازی -/۷۰ روپے

۶۔ کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ ڈاکٹر سی اے قادر / رانا اکرام -/۲۵۰ روپے
" " (دبیز کاغذ) " " " " " " -/۳۰۰ روپے

۷۔ کلیاتِ اقبال اردو (بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور) سستا عوامی ایڈیشن -/۴۵ روپے

۸۔ علامہ اقبال کی تاریخِ ولادت مرتبین : ڈاکٹر وحید قریشی / زاہد منیر عامر -/۱۴۰ روپے

(۵)

خطبہء صدارت

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کی علی گڑھ (نومبر ۱۹۲۹ء) میں پیشکش کے موقع پر صدر شعبہ فلسفہ، علی گڑھ یونیورسٹی کے خطبہء صدارت کا اردو ترجمہ۔

مصنف : ڈاکٹر سید ظفرالحسن

مترجم : محمد سہیل عمر

جناب وائس چانسلر صاحب اور حضرات گرامی !

آج شام ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطبے کی ساعت ضیافت علمی سے کم نہ تھی۔ گزشتہ چھ دنوں میں ہمیں ہر شام ایسی ہی علمی ضیافت نصیب ہوتی رہی ہے۔ ہمارے لئے تو یہ پورا ہفتہ ہی ایک علمی جشن کا سماں لئے ہوئے تھا۔ اس سے حیات فکر کو جلا ملی اور یونیورسٹی کی سطح علمی بلند تر ہو گئی۔

حضرات! آپ کو توقع ہو گی کہ اب میں اپنا تبصرہ پیش کروں گا۔ شاید آپ کو توقع ہو گی کہ میں آپ کو یہ بتاؤں کہ بحیثیت فلسفی میں نے ان محاضرات کا مدعا و مقصود کیا سمجھا ہے جو ڈاکٹر سر محمد اقبال نے بہ کمال عنایت یہاں پیش کیے ہیں۔ لیکن ایک فلسفی کا بیان ان باتوں کو مزید مشکل بنا دے گا۔ مزید برآں اگر میں اپنے غیر شاعرانہ انداز میں ایسی کوشش کروں بھی تو ڈر یہ ہے کہ اس سے ہمارے عظیم فلسفی شاعر کی فکر اور طرز ادا کا شاعرانہ حسن تباہ ہو کر رہ جائے گا اور اقبال بھی وہی کہنے پر مجبور ہو جائیں گے جو صائب ایک ملا کو اپنے اشعار کی شرح شاگردوں کے سامنے بیان کرتے دیکھ کر دل شکستہ ہو کر کہہ اٹھا تھا کہ

شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد

مگر صاحب فرض تو فرض ہوتا ہے۔ صائب کے ملا کا فرض منصبی رہا ہو گا کہ وہ شعر کے کندن کو نثر کے مس خام میں تبدیل کرتا ہے۔ فرض ادا ہونا چاہیے!

حضرات! اس عظیم ادارے کا بانی ایک عالی دماغ اور دور اندیش شخص تھا۔ اسے عظیم تصورات سوجھتے تھے' وہ ان کے لیے محنت کرتا تھا اور ان کو مستحکم طور پر رواج دیتا تھا۔ اس طرح اس نے اسلامی ہند کی آنے والی نسلوں کے لیے بالخصوص اور عالم اسلام کے لیے بالعموم کچھ اہداف عمل تجویز کیے۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے جو سر سید احمد خان کا معتقد تھا۔ آج وہ ایسے ہی اہداف عمل میں سے ایک کو بے مثال کامیابی سے پایہء تکمیل تک پہنچا کر ہمارے ہاں تشریف لائے ہیں۔ یہ کام مہتم بالشان حیثیت کا حامل ہے۔ اسلام میں فلسفہء دین کی تشکیل نو یا 'بالفاظ دیگر' ایک نئے علم کلام کی تخلیق۔ اقبال وہ کام کر کے علی گڑھ لائے ہیں جو اس ادارے کے عظیم بانی کی دلی خواہش تھی۔ سر سید کے مزار پر اس سے بہتر نذرانہء عقیدت اور کیا پیش کیا جا سکتا ہے۔

علم کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائق دینی اور فلسفہ و سائنس میں کوئی عدم مطابقت

نہیں ہے نیز' بنابریں مذہب پر پختہ یقین رکھتے ہوئے اور اس سے کسب ہدایت کرتے ہوئے فلسفہ و سائنس کی تعلیمات سے کوئی ٹکراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ اپنے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں میں سرسید نے کہا ہے کہ یہ مقصد دو طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے :-

۱۔ یا تو یہ "ثابت" کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے' وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں ۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو' وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے ۔

۲۔ یا یہ "دکھایا" جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے ۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان کی اشیاء کی ماہیت کیا ہے ۔ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جا سکتی ہے ۔

پہلا خطبہ سنتے ہوئے استدلال کا رخ دیکھ کر چندے میرا یہ خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے ۔ ڈاکٹر اقبال کو اسلام اور جدید فلسفہ و سائنس کے اصولوں کی جو گہری بصیرت حاصل ہے' ان کے مالہ و ماعلیہ کے بارے میں انہیں جیسی تازہ ترین اور وسیع معلومات حاصل ہیں' ایک جدید نظام فکر تعمیر کرنے کی جیسی مہارت اور استعداد انہیں میسر ہے بالفاظ دیگر فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کو جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے عظیم علماء مثلاً نظام اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم کلام کی نیو رکھ دی ہے۔ حضرات! یہ کام صرف وہی انجام دے سکتے تھے ۔

حضرات! مجھے ان سے اصولی طور پر اس درجے کا اتفاق ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ ان کے بیان کردہ اصولوں پر تبصرہ کرنے کے لیے میں واقعی کوئی موزوں شخص ہوں ۔ آپ نے یہ محاضرات پورے کے پورے خود ان کے منہ سے سنے ۔ میں اپنے آپ کو ان محاضرات کے مرکزی خیال تک محدود رکھوں گا اور اس کو اپنے انداز میں آپ کے سامنے پیش کروں گا۔ اگر یہاں وہاں میں ان سے اختلاف رائے ظاہر کروں تو اسے اختلاف نہ جانئے گا۔ اس کی حیثیت ان مشکلات کی ہوگی جو ایک شاگرد اپنے مربی استاد کے سامنے حل کرنے کے لیے پیش کرتا ہے ۔

افلاطون کے لیے محسوس اور متغیر حقیقی نہیں تھا۔ الحق کو غیر متغیر اور غیر فانی و قدیم ہونا چاہیے ۔ مادی اور محسوس تو فانی اور بے ثبات ہے ۔ صرف کلی اور مجرد ہی باقی رہنے والا ہے ۔ حقائق کلیہ یا اعیان ہمیشہ رہنے والے ہیں ۔ یہی فی الاصل حقیقی ہیں ۔ یہ مبدء حقیقی یعنی یہ

اعیان کا نامیاتی کل ہی حقیقی ہے ۔ یہ خدا ہے ۔ اب یہ دیکھئے کہ اعیان یا کلیات اس طرح مستقل اور قائم نہیں ہیں جس طرح مسلسل اور ہمیشہ کے لیے قائم فی الزمان کوئی چیز ۔ یہ لازمانی ہیں ' وقت کی اقلیم سے باہر ہیں ۔ یہ اس معنی میں ابدی و قدیم ہیں کہ انہیں زمان و توقیت سے سروکار ہی نہیں ۔ بنابریں حقیقت کا مشاہدہ صرف عقل کر سکتی ہے ۔ اس کے علاوہ محسوسات کی قبیل کی ہر شے غیر حقیقی ہے ۔ تغیر اور زمانے کو خدا کی ذات میں کوئی گزر نہیں ۔ یہ محض التباس ہیں ۔

اس تصور کے مطابق ظاہر ہے کہ خدا میں حرکت و تغیر کا گزر نہیں ۔ اسے ہمیشہ سے کامل ہونا چاہیے ۔ یہ یونانی عقلیت پرستی کا نظریہ ہے ۔ اس کے نزدیک صرف کلی ہی حقیقی اور واقعی ہے ۔ اس میں مادی ' جزئی اور زمانی کا کوئی دخل نہیں ۔ لہٰذا سوالوں کا سوال یہ ہے کہ حادث کا تعلق قدیم سے کیونکر متصور ہو ' وہ قدیم جو لازمانی ہے ۔ اس طرح مابعد الطبیعیات میں مسئلہ زمان کو سب سے بڑے مسئلے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے ۔

اس کے برعکس ' عہد حاضر کی طرح ' اسلام کی روح بھی اختیاری ہے ۔ یہ زمان اور زمانی امور کو حقیقی سمجھتی ہے ۔ لہٰذا اس کے تصور حقیقت ' تصور کائنات اور تصور خدا میں زمان اور زمانیات کی جگہ ہونا ضروری ہے ۔ ڈاکٹر اقبال نے ہمیں ایسا ہی تصور دیا ہے ۔ ان کی نظر میں حقیقت ایک " حیات لامحدود " ہے ۔ یہ ایک بامقصد اور ذی شعور توانائی کا نام ہے جو مسلسل عمل پیرا ہے ۔ اس کا ہر فعل بذاتہ ایک " زندگی " ہے جو ایک بامقصد توانائی ہے ۔ خارج سے نظر کیجئے تو یہ افعال اشیائے زمانی اور حوادث زمانی سے عبارت ہیں ۔ ان افعال میں سے بعض ' اس عمل ظہور کے دوران ' ذی شعور ہو جاتے ہیں یا شعور ذات حاصل کر لیتے ہیں ۔ یہ ہم اور آپ ہیں ۔

ڈاکٹر اقبال نے یہ انکشاف کیا ہے کہ تجربی امور ۔۔ یعنی تجرباتی شواہد کا سائنس اور جدید فلسفے کے اصولوں پر تفصیلی محاکمہ ۔۔ ایسے ہی تصور کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ یہ امر برگساں کے افکار میں بالخصوص نمایاں ہے ۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مذہبی تجربہ جس پر اسلام کی بنیاد ہے ' وہ بھی اسی تصور حقیقت کی تائید کرتا ہے ۔ تخلیق ' خیر و شر ' شعور کی وحدت ' خدا سے باطنی وصال ' حیات بعد الموت ' جنت ' دوزخ اور اسلام کے نظام میں اصول حرکت یعنی اجتہاد جیسے مشکل ترین تصورات پر ان کی ذہن کو جلا بخشنے والی توضیحات سب اسی سے صادر ہوتی ہیں ۔ تاہم وقوف مذہبی کو اگر وقوف حسی کے برابر لا کر یکساں سطح پر رکھا جائے تو اس سے فرق کی اہمیت ختم ہو جائے گی جو ان دونوں تجربات کے درمیان پایا جاتا ہے کیونکہ ایک تجربہ تو سب کو حاصل ہے ' عمومی ہے جبکہ دوسرا تجربہ نادر الوقوع ہے ' نہایت ہی نادر الوقع اور نایاب ۔ نیز وقوف مذہبی کی دوسری خصوصیت یعنی اس کی کلیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں موضوع و معروض یا عالم و معلوم کی تمیز اٹھ جائے ۔ مزید بر آں اگر اسے ایک کیفیت احساس قرار دیا جائے تو اس سے وحی متلو کے عقیدے کے خلاف ماننا پڑے گا جبکہ یہ پیغمبر اسلام کے وقوف مذہبی کا امتیازی نشان ہے ۔

زمان کی بحث کے سلسلے میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ زمان اپنی ماہیت میں **"تواتر پیہم"** (ترتیب مسلسل ر تسلسل علی الاتصال) سے عبارت ہے۔ وہ نظریہ جو ساری مدت زمان کو خدا کے لیے "آن واحد" یا "حاضر مکانی" قرار دیتا ہے' اس میں ماہیت زمان کا پہلا عنصر یعنی تواتر و تسلسل مفقود ہو گا اور جبکہ یہ خدا کے علیم و خبیر ہونے کے لیے ضروری بھی نہیں ہے۔ وہ اس کے بغیر بھی عالم الغیب و الشہادۃ ہو سکتا ہے جیسا کہ نفوس فانی پر قیاس کر کے کہا جا سکتا ہے۔ جدید مابعد الطبیعیات میں یہ نظریہ گویا یونانی تصور ابدیت کا عکس ہے۔ اسے ہم زمانیت لازمانی یا ابدیت زمانی کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک متناقض تصور ہے۔ مزید برآں' زینو سے کینٹو اور رسل تک سائنٹفک مفکرین زمان کے تسلسل کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کا تصور ایک کیت غیر مسلسل کے طور پر کرتے رہے ہیں جیسے عدد کا تصور۔ ان کی مشکلات فکر کا کوئی اثر ماضی' حال اور مستقبل کی امتیازات یعنی وقت کے دوسرے جزو ترکیبی' تواتر و تسلسل پر نہیں پڑتا۔

اپنے طلبہ سے مجھے یہ کہنا ہے کہ یہ محاضرات جلد ہی شائع ہو جائیں گے۔ ڈاکٹر اقبال کے افکار' بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبار سے' نئے اور اسی لیے عسیر الفہم ہیں لہٰذا ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجئے۔ جو دشواریاں پیش آئیں' انہیں میرے پاس لائیے۔ مجھ سے جو ہو سکے گا' آپ کے لیے کروں گا۔

اہل علم حاضرین کی اس ساری جماعت سے مجھے یہ کہنا ہے کہ حضرات گرامی یہ محاضرات صرف عظیم اصولوں کی شرح و بیان کے اعتبار سے ہی قابل قدر نہیں ہیں بلکہ "بار آور تجاویز" سے بھی لبریز ہیں۔ یہ بڑی کار آمد بات ہو گی کہ ہم ان تجاویز کو لے کر سچے اہل علم کی شان کے مطابق ان کا حل تلاش کریں۔

حضرات گرامی' آپ کو روزانہ شام کو میں جو زحمت دیتا رہا ہوں' اس کے جواز کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کوئی کار بے مصرف نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے۔ سچے انسانی تمدن میں اس کا ایک عظیم منصب ہے۔ حضرات! فلسفیانہ تربیت ہی سے ہمارے محبوب و محترم اقبال جیسی شخصیات جنم لیتی ہیں۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال!

انجمن فلسفہ کی طرف سے اور اپنی جانب سے میں آپ کا بہ صمیم قلب شکریہ ادا کرتا ہوں یونیورسٹی کی طرف سے بھی اور ان سب کی طرف سے جو ان محاضرات میں شریک ہوئے' ہم شکر گزار ہیں کہ آپ نے زحمت اٹھائی' ہمارے ہاں تشریف لائے اور یہ نہایت قابل قدر محاضرات عطا کئے۔ سچ پوچھئے تو کنواں چل کر پیاسے کے پاس آگیا۔

جناب والا' آپ نے اسلام میں فلسفہ دین کی تشکیل نو کی بنیاد رکھ دی۔ مسلمانوں کی

موجودہ اور آئندہ نسلیں اس کے لیے آپ کی ممنون احسان ہیں۔ آپ کے الفاظ مستعار لے کر کہوں گا کہ عالم اسلام کو "آپ کے کام پر" اور آپ پر فخر ہونا چاہیے۔ میری دعا ہے کہ آپ تادیر سلامت رہیں اور اس کام کی تکمیل آپ ہی کے ہاتھوں ہو اور آپ کی فکر افزا مثال اور لوگوں کی بھی ہمت بندھائے گی۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمارے وائس چانسلر کی درخواست قبول فرمائیں گے اور اسلامی تعلیم و تعلم کے اس مرکز میں تشریف لاکر سکونت اختیار کریں گے۔

حضرات! میں اپنے محترم اور معزز مہمان گرامی ڈاکٹر سر محمد اقبال کی آمد پر دلی اظہار تشکر کرتا ہوں اور یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے ہم آواز ہوکر ان سے درخواست کریں کہ وہ ہمارے ہاں اکثر تشریف لایا کریں اور ہمیں فلسفیانہ فکر اور عالمانہ تحقیق کی وہ زندگی زیادہ سے زیادہ عطا کریں جو ان کی ذات میں مجسم ہوگئی ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی
آئندہ طبع ہونے والی کتب

۱۔ واقعاتِ کشمیر — خواجہ محمد اعظم / ترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

۲۔ اقبال کا تصورِ اجتہاد (انگریزی) — ڈاکٹر خالد مسعود

۳۔ زندہ رود (دو جلدیں) — ڈاکٹر جاوید اقبال

۴۔ مے لالہ فام — ڈاکٹر جاوید اقبال

۵۔ اقبال ایک مطالعہ — ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

افادات امام شوکانی

مصنف: استاذ سید اسماعیل علی
ترجمہ محمد اصغر نیازی

نام محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ' نسبت شوکانی' صنعانی۔ آپ یمن کے شہر صنعاء کے رہنے والے تھے اور آپ کے گاؤں کا نام شوکان تھا۔ جو شہر سے کم و بیش ایک دن کی مسافت پر واقع ہے۔ آپ بروز اتوار' دوپہر کے وقت پیدا ہوئے۔ اس دن ذوالقعدہ کی اٹھائیس تاریخ تھی۔ آپ کی پیدائش کا سنہ ۱۱۷۳ ہجری ہے۔

آپ کے والد اپنے شہر کے قاضی تھے۔ ان کا شمار صنعاء کے برگزیدہ علماء میں ہوتا تھا۔ وہ بڑے پاکباز اور پارسا بزرگ تھے۔ جس نے بھی انہیں قریب سے دیکھا اور پہچانا' وہ پکار اٹھا کہ علی بن محمد' اللہ کے ولی ہیں۔ یہ انہی کی اعلیٰ تربیت کا اثر تھا کہ ان کے فرزند ارجمند علم کے پرستار اور تقویٰ سے سرشار نظر آتے تھے۔

امام شوکانی رحمتہ اللہ علیہ صنعاء میں پلے بڑھے' وہیں قرآن پڑھا اور صنعاء ہی کے استاد قاریوں سے تجوید سیکھی۔ ساتھ ہی فقہ' نحو' عروض' اور زبان دانی کے علوم کی منتخب تلخیصات حسب دستور ازبر کرتے رہے۔ علاوہ ازیں اسی عمر میں تاریخ و ادب کی کتب کی ایک معتد بہ تعداد بھی دیکھ ڈالی۔ باضابطہ تعلیم کا آغاز اس کے بعد ہوا سب سے پہلے انہوں نے اپنے والد محترم کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا' بعد میں شرعی علوم' زبان دانی کے علوم' عقلی' ریاضیات' فلکیات غرض کہ سارے مروجہ علوم و فنون کی تحصیل کے لیے وقت کے سربرآوردہ علماء کی شاگردی اختیار کی۔

وہ ایک عرصے تک اسی طرح مختلف اساتذہ سے کسب فیض کرتے رہے یہاں تک کہ تمام بنیادی علوم پر دسترس حاصل کر لی' بلکہ اپنی ذہانت کے بل بوتے پر بہت سوں سے سبقت لے گئے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ انہوں نے مختلف شعبہ جات کے ماہر اساتذہ سے اس طرح اکتساب علم کیا کہ مزید کوئی چیز سیکھنے کے لیے باقی نہ رہ گئی۔ اس سے بھی بڑھ کر انہوں نے اپنی ذاتی محنت و کاوش سے وہ سب کچھ حاصل کر لیا جو ان کے اساتذہ کے پاس نہیں تھا۔ ان کی تعلیمی سرگرمیاں ہنوز اپنے ہی شہر میں محدود تھیں۔ اپنے دور کے عام دستور کے مطابق والدین کی طرف سے اذن سفر نہ ہونے کی وجہ سے وہ صنعاء نہ چھوڑ سکے ——— ہر بڑے کام سے پہلے والدین سے اجازت

طلب کرنے کا رواج اس دور کی ایک اہم خصوصیت تھی۔

امام شوکانی پڑھنے لکھنے میں اس قدر ممتاز تھے کہ جو کچھ اساتذہ سے پڑھتے' وہ ان طالب علموں کو پڑھا دیتے جو اس مقصد کے لیے ان کے گرد جمع ہو جاتے تھے جبکہ وہ خود ابھی درجہ اولی ہی میں تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں ایک دن رات میں پڑھنے پڑھانے کے ان کے اسباق تیرہ تک پہنچ جاتے۔ جلد ہی وہ وقت آ پہنچا جب انہوں نے اپنے آپ کو طلبہ علم کے پڑھانے کے لیے مختص کر دیا۔ طلبہ ان سے دن بھر میں لگ بھگ دس سبق لیتے۔ یہ اسباق تفسیر' حدیث' اصول' منطق' معانی' بیان جیسے فنون پر مشتمل ہوتے تھے۔ مزید یہ کہ عمر کے بیسویں سال ہی میں افتاء کی ذمہ داریاں ان کے سپرد کر دی گئیں حالانکہ بہت سے اکابر ابھی موجود تھے۔ یہی نہیں استفتاء کا یہ سلسلہ صنعاء کے باہر سے بھی شروع ہوگیا۔ لگتا ہے ان دنوں اس کام میں مرکز و محور کی حیثیت تنہا امام صاحب ہی کو حاصل تھی۔ مزید برآں ان کے درس و تدریس کا سلسلہ صرف دینی علوم تک محدود نہ تھا بلکہ اس کا دائرہ مروجہ سارے علوم تک پھیلا ہوا تھا۔ البتہ وہ اس کے لیے کسی استاد کی براہ راست رہنمائی کے چنداں محتاج نہ تھے' بلکہ یہ سب بہت حد تک ان کی اپنی کاوشوں کا ثمر تھا۔

امام صاحب کی بیشتر تصنیفات کے مطالعے سے یہ حقیقت نکھر کر سامنے آتی ہے کہ تقلید محض سے بیزاری اور اجتہاد خالص کی ترغیب ان کی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے اگرچہ خود ان کے اپنے فکر و عمل میں مسلک زیدیہ کے حق میں میلان کی وجہ جیساکہ وہ اپنی کتاب "البدر الطالع" میں خود بیان کرتے ہیں' صرف یہ ہے کہ مسلک زیدیہ ترک تقلید کا مدعی اور نقد و تنقید کا پرجوش داعی ہے۔

وہ لکھتے ہیں:

"دیار زیدیہ کے ائمہ کتاب و سنت ایک ایسے وصف کے حامل ہیں جس کی توصیف سے زبان قاصر ہے۔ یعنی وہ دلائل اربعہ کے دائرہ نور سے باہر نہیں جاتے اور اعتبار صرف ان احادیث کا کرتے ہیں جو درجہ صحت تک پہنچ چکی ہوں۔ نیز جو کچھ اسلام کے' سنت متواترہ پر مبنی' احکامات سے مستنبط ہو' صرف وہی ان کے لیے قابل اعتناء ہے۔ وہ ان میں سے نہیں جو بلاسوچے سمجھے تقلید محض کے سامنے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور نہ وہ زمرۂ بدعت کی بظاہر کسی شاندار شے کے نام پر' دین میں ذرا سی بھی خیانت برداشت کرنے کے لیے تیار ہیں' جبکہ یہ ایسی قباحت ہے جس سے دوسرے

مسالک شاذ ہی محفوظ رہے ہیں۔"

ارباب مسلک زیدیہ جمہور اسلاف کے اسوۂ صالحہ کے مطابق عمل کے لیے صرف اسی بات پر کان دھرتے ہیں جس کی دلیل کتاب اللہ میں موجود ہو یا اسے سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت کیا جا سکے۔ ساتھ ہی ان علوم سے ان کا شغف کچھ کم نہیں جو "العلم —— " علم کتاب و سنت —— تک رسائی میں معاون ہیں۔ یہ علوم' علم کتاب و سنت کے آلات کہلاتے ہیں جیسے صرف و نحو' ادب و لغت' اصول و بیان وغیرہ' اور جو کچھ ان کے علاوہ ہے جیسے علوم عقلیہ تو وہ ان سے کچھ زیادہ شغف نہیں رکھتے——

دیکھا جائے تو ان حضرات میں اگر کوئی خوبی نہ بھی ہو تو صرف یہی ایک وصف خاص ان کی رفعت شان کے لیے کافی ہے کہ وہ کتاب و سنت کے نصوص کے اسیر ہیں اور تقلید محض کی زنجیریں توڑ دینے والے ہیں۔

آخر میں امام صاحب لکھتے ہیں :

"اس میں شبہہ نہیں کہ اس مکتب فکر سے متعلق علماء کی غالب اکثریت مقام و مرتبہ میں مصر و شام کے اجل علماء کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کرسکتی لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ مصر و شام کے جید علماء اپنے مقام کی بلندی کے باوجود تقلید جیسی چیز سے چمٹے رہنے پر مصر ہیں۔"

اجتہاد کے لیے ترغیب اور تقلید پر ان کی تنقید کی روشنی میں تعلیم و تعلم کے بارے میں امام صاحب کی ہدایات کا مطالعہ بے حد اہم اور طالب علموں کے لیے ازبس ضروری ہے۔ ان کے نزدیک عالم اسلام کے اطراف و اکناف میں پڑھنے اور پڑھانے والوں کا اولین فریضہ یہ ہے کہ وہ اپنی ساری کوششوں کا مرکز و محور صرف اور صرف رضائے الٰہی کو ٹھہرائیں جس کی اس حوالے سے صرف ایک ہی صورت ہے—— شریعت کی خدمت۔ یہ خدمت شریعت کی شرح و وضاحت' تعلیم و تعلم' بحث و تحقیق' دعوت و تبلیغ' نشرو اشاعت' غرض گوناگوں پہلوؤں سے ہوسکتی ہے۔ طالب علم کو چاہیے کہ وہ اپنے اس مقصد کو کسی طرح کی دنیوی لاگ یا لگاؤ سے آلودہ نہ ہونے دیں—— خصوصاً وہ اغراض تو اس کے حق میں راہزن سے کم نہیں جو انسان کو اخذ مال اور جاہ طلبی کی جانکاہ جدوجہد میں اس درجہ الجھا دیتی ہیں کہ وہ بلند تر معیار زیست کی تتلیاں پکڑتے پکڑتے ہلکان ہو جاتا ہے۔

امام صاحب اس مقصد کو ذہنوں میں بٹھانے اور دلوں میں اتارنے کے لیے روزمرہ سے ماخوذ

کئی ایسی تشبیہات لاتے ہیں جو فطرت اور فہم کے بہت قریب ہیں۔ مثلاً وہ معاشی دنیا کے ایک معروف قاعدے کی مثال بیان کرتے ہیں جس کے تحت مستند سکہ رواج پاتا اور جعلی سکہ آپ سے آپ رد ہو جاتا ہے۔ اس قاعدے کے تحت ایک معمولی مالیت کے کھرے سکے کے مقابلے میں ان گنت کھوٹے سکے پرکاہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتے خواہ ان کی چمک دمک کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو۔ اسی طرح وہ فرماتے ہیں' فرض کیجئے آپ کے پاس صاف میٹھے پانی کی ایک بڑی مقدار ہے۔ اچانک ایک آدمی آتا ہے اور اس میں تھوڑا سا کھاری پانی ڈال دیتا ہے تو میٹھا پانی لازماً اپنا اچھا ذائقہ کھو بیٹھے گا۔ اسی تمثیل کو ایک اور طرح سے دیکھئے' اس صاف پانی میں اگر ایک مکھی آگرے تو یک بیک یہ سارا پانی ناخالص قرار پائے گا۔ بعینہٖ "العلم" کی مثال ہے جس کی توجہات کا ہدف صرف شریعت اسلام کی خدمت ہے۔ اس میں اگر نفس پرستی اور منفعت کوشی کا ایک شمہ بھی راہ پا جائے تو اس کی قدر و قیمت صفر رہ جائے گی بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ سکتی ہے کہ "العلم" جہالت میں بدل جائے ـــــ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وما امرو الا لیعبدو اللہ مخلصین لہ الدین ○

ترجمہ : (ان کے لیے حکم تو بس یہی ہے کہ دین کو صرف اللہ کے لیے خالص رکھتے ہوئے اس کی عبادت کریں)۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے عبادت کے لیے اخلاص کی شرط کو لازم قرار دیا ہے کیونکہ اخلاص تو عبادت کے لیے بمنزلہ روح کے ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صحیح حدیث میں یہ حقیقت بااسلوب دیگر اس طرح بیان کی گئی ہے:

انما الاعمال بالنیات ـــــ اور

انما لکل امرء ما نوای

(یعنی نیتیں ہی مدار اعمال ہیں اور انسان کو بس وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی)۔

امام شوکانی تحصیل علم کے بارے میں اپنے فکر کے اساسی پہلوؤں کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"طالب علم کے لیے اہم واجبات میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شروعات علم یعنی تحریک و تبلیغ کے وقت ہی سے چاہے وہ مبتدی ہے یا منتہی' متعلم ہے یا عالم' اس تصور کو اپنے ذہن میں ہمیشہ اجاگر رکھے کہ جس جلیل القدر کام کے وہ درپے ہے' وہ تحصیل ہے

اس علم کی جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے بطور خاص ظاہر فرمایا۔۔۔ وہ معرفت ہے اس طرز اطاعت کی جسے اس نے اپنے بندوں کے لیے محکمات کتاب اور فرمودات رسولؐ کی شکل میں واجب کیا' اور کشف ہے ان حقائق کا جو کلام خدا اور کلام رسولؐ میں بظاہر مخفی ہیں۔

جہاں تک اس مقصد کے حصول کا تعلق ہے تو یہ سراسر "العلم" کے حصول پر موقوف ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ اس راستے کی ساری تگ و دو کا ہدف اللہ تعالیٰ کی رضا کے سوا اور کچھ نہ ہو۔ وہ مقاصد جنہیں دنیا کے طالب حاصل کرنا چاہتے ہیں' واقعہ یہ ہے کہ علم کے طالبوں کو ان سے کوئی سروکار نہیں۔"

الدنیا جیفتہ وطالبھا کلاب (دنیا مردار ہے اور اس کے طالب کتے ہیں)۔

اس کے برعکس تحصیل علم کے مقصد کے لیے جان کھپانے والوں کا اجر قادر مطلق نے اپنے ذمے لے رکھا ہے کہ کوئی دوسرا اس کا اجر کیا دے گا۔ چونکہ یہ علم غایت بعثت و تنزیل کا جزو خاص ہے' اسی کا یہ حق ہے کہ وہ طالب علم کا نصب العین بنے۔ بے شک یہی اس کے لیے دنیوی و اخروی فوز و فلاح اور خیر کثیر کے حصول کا یقینی ذریعہ ہے۔

طلب علم کی راہ بڑی ہی کٹھن راہ ہے۔ اس میں بعض بہت سخت مقام آتے ہیں۔ لیکن ان آفات میں ایک سب سے سوا ہے' اور وہ یہ ہے کہ کسی طالب علم کی کسی صاحب علم سے عقیدت یا کسی مکتب فکر سے محبت حد اعتدال سے بڑھ جائے اور وہ یہ سمجھنے لگے کہ تنہا اس کا ممدوح صائب الرائے ہے اور جزئیات کی حد تک صرف اسی کا قول صائب اور صحیح ہے۔ یہ باطل طرز فکر طالب علم کو حق و انصاف سے محروم کر کے اسے تعصب اور جانب داری کے اندھے پن میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اوروں کی آراء اور فکری کاوشیں چاہے کیسی ہی تچی اور قرین حقیقت ہوں' اس کی نظر میں ذرا نہیں جچتیں۔ اس کے تنقید و توصیف کے پیمانے ہی الگ ہو جاتے ہیں' اپنوں کے لیے اور۔۔۔ اوروں کے لیے اور۔ یہاں تک کہ وہ ڈنڈی مارنے کے فن میں طاق ہو جاتا ہے۔

دنیائے علم میں اس وطیرے کا حامل شخص اپنے ممدوح کو ایسے مقام پر جا بٹھاتا ہے جہاں دیکھنے والوں کو وہ تابع شریعت کم اور شریعت ساز زیادہ نظر آتا ہے۔ جیسے وہ آئین خداوندی کا پابند نہ ہو' خود آئین بنانے والا ہو۔۔۔ وہ مطیع نہ رہا ہو مطاع بن گیا ہو۔ حالانکہ کار اجتہاد سے یا استنباط کے ذریعے کوئی شخص اگر کسی خاص نقطۂ نظر تک پہنچ جائے تب بھی اسے زیب

نہیں دیتا کہ وہ اپنا نقطۂ نظر دوسروں سے بزور منوائے ہوسکتا ہے وہی اس کے لیے حتمی اور آخری ہو' لیکن یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی دوسرے کے لیے کوئی اور نقطۂ نظر حتمی اور آخری ہو اور کسی تیسرے کے لیے کوئی اور ۔ اپنی اپنی جگہ سب صاحب عقل و خرد ہیں اور ایک سے انسان ـــــ نحن رجال وھم رجال ـــــ اس سے واضح ہے کہ اتنی استطاعت تو ہر طالب علم رکھتا ہے کہ زندگی کرنے کے لیے دین کا ضروری علم حاصل کرسکے اور اگر چاہے تو حسب حال مشق و مزاولت بہم پہنچا کر اجتہاد و استنباط کے وسائل اور بحث و تحقیق کے ذرائع سے خود کو آراستہ بھی کر سکتا ہے جن سے صائب رائے اور قول فیصل تک پہنچنے کا راستہ اس کے لیے آسان اور مختصر ہو جائے گا۔ البتہ کسی رائے کی صحت اور قیمت صرف صاحب الرائے کے لیے ہے کیونکہ رائے کسی کی ہو' اسے کوئی اپنائے' رائے تو بہرحال رائے ہی رہے گی' حجت نہیں بن جائے گی کہ صرف اللہ کا کہا ہی حجت ہے اور حکم بس وہی ہے جو اس کا حکم ہو' اور اس کی شریعت کے ہوتے ہوئے کسے مجال تشریع!

امام شوکانی تصدیق کرتے ہیں کہ:

"مجتہدوں کے اجتہادات حجت اگر ہیں تو صرف ان کے اپنے لیے کسی اور کے لیے ان کا حکم جاری نہیں' نہ ہی مجتہد کے لیے مناسب ہے کہ وہ اپنا اجتہاد دوسروں پر بزور تھوپے۔ دوسروں کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ کسی کے اجتہادات کو اس طرح قبول کرلیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے دین کی جگہ لے لیں۔ دین میں ایسے طور طریقوں کی اجازت اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دے رکھی۔ یہ کام' جو اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں' ان کے شایان شان نہیں۔ لیکن اس میں بہرحال تقلید پرستوں کے لیے اپنے مسلک کے حق میں دلیل پکڑنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ نہ ہی ان کی کٹ حجتیاں انہیں اس دھوکے میں رکھیں کہ اجتہاد کی تردید میں جس چیز پر وہ انحصار کر رہے ہیں' اس میں کوئی وزن ہے کیونکہ وزن تو دین میں قرآن و سنت کی سند سے ہے۔"

تقلید کے تخریبی پہلو کے اس قدر واضح ہونے کے باوجود افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ طلبہ کی اکثریت اپنی ذات پر اس درجہ اعتماد نہیں رکھتی کہ علم و عمل میں تقلیدی رجحانات کی پہچان کراسکیں' چنانچہ اکثر سوال کرتے ہیں کہ وہ اس قابل کب ہوں گے' وہ اس قابل کہاں کہ دلائل کی درجہ بندی کر کے ان کی قدر و قیمت کے بارے میں ٹھیک ٹھیک فیصلہ دے سکیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ علم کے شہر میں وہ نووارد ہیں اور نقد و جرح کے معاملات میں ابھی مبتدی ہیں۔

جہاں تک علمی جانچ پرکھ کا تعلق ہے' اس کی اساسیات سے بھی کیا واقف ہوں گے چہ جائیکہ مختلف اور متضاد آراء و اقوال کے درمیان موازنہ و مقابلہ کر کے صحیح وغلط یا خوب و ناخوب کا حکم لگانے بیٹھ جائیں۔ لیکن ان کا یہ عذر' عذر لنگ ہے جس کے رد کے لیے کسی لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں۔

بجا کہ یہ راہ بڑے ریاض اور صبر و تحمل کا تقاضا کرتی ہے' لیکن بنیاد درست ہو اور پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی نہ پڑ گئی ہو تو دیوار چاہے کتنی ہی اونچی چلی جائے' اس میں ٹیڑھ رہ جانے کا امکان نہیں رہتا۔ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

کل مولود یولد علی الفطرة لکن ابواہ یھو دانہ و ینصرانہ و یمجسانہ

(ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے' لیکن والدین اسے اپنے اپنے مذہب کے مطابق یہودی' نصرانی اور مجوسی بنا لیتے ہیں)۔

خشت اول چوں نہد معمار کج
تاثریا می رود دیوار کج

بعینہٖ' علم و فنون میں جن کے فکر و تدبر کی ابتدا یہاں سے ہوئی ہو اور انتہا بھی یہی ہو کہ بڑے جو کچھ دکھا گئے' وہی دیکھا کیے اور جو وہ کہہ گئے' بس وہی کہتے رہے ـــــ اپنا کام یہی ہے کہ لکیر پیٹا کریں۔ گویا انہوں نے اپنی آنکھوں پر پٹی باندھ لی ہے' عقلیں معطل کر لی ہیں اور دل و دماغ گروی رکھ دیے ہیں۔ ان کے اس رویے کا نتیجہ چاہے فکری جمود کی صورت ہی میں کیوں نہ نکلے' ان کی بلا سے' اور کیوں نہ وہ علم و معرفت کے اصل سرچشموں سے فیضیاب ہونے سے محروم رہ جائیں۔

امام شوکانی اس قضیئے کی وضاحت کے لیے اپنی مثال پیش کرتے ہیں کہ انہیں اس مسئلے کا شوق کیسے ہوا' اور اس کا حل انہوں نے کیسے کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ طالب علمی کے ابتدائی دور میں ایک دفعہ وہ فقہی مسائل پر ایک مشہور کتاب "الازہار" دیکھ رہے تھے۔ دوران مطالعہ انہیں محسوس ہوا کہ کتاب میں دیے گئے اقوال ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ انہوں نے والد صاحب سے پوچھا کہ اس میں ان کا عمل کس پر ہے۔ ان کا جواب تھا جس پر صاحب "الازہار" کا عمل ہے۔ تو اس طرح گویا علم میں دوسروں پر ان کی فوقیت ثابت ہو گئی لیکن ان کے والد صاحب کے خیال میں اس سے ان کا فائق ہونا لازم نہیں آتا تو پھر' امام صاحب کہتے ہیں' باقی سب کو چھوڑ کر اتباع صرف صاحب "الازہار" کے قول ہی کا کیوں کیا جائے؟

اپنے اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے امام صاحب نے سوچا کہ تمام مختلف فیہ مسائل پر خود سے غور و فکر کیا جائے۔ وہ ان مسائل کو اساتذہ کے پاس بھی لے گئے تاہم انھوں نے کبھی بھی ایسی کسی بات کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جسے مقلد حضرات کسی شخصیت سے اندھی عقیدت یا کسی فرقے سے موروثی محبت یا محض عرف و عادت کے زیر اثر دین بنا کر پیش کرتے ہیں' اور جس کی اقتدا قرآن و سنت سے ثابت نہ کی جاسکے' اسے مقتدا مان لینے سے انھوں نے ہمیشہ گریز کیا بلکہ ان کا حال یہ تھا کہ قرآن و سنت کے اپنے علم کی روشنی میں رائے غالب پر اعتراضات وارد کرتے اور ان دلائل کا تعاقب کرتے جن کی بنیاد پر اس رائے کو قرآن و سنت سے جوڑا جا رہا ہوتا۔ یہ مشقت وہ اس کام کو مشن سمجھ کر اٹھاتے بلکہ ایک گونہ راحت محسوس کرتے۔ وہ عمر بھر پورے انہماک اور تندہی سے "العلم" کے حصول میں مشغول رہے' خصوصاً فقہ و اجتہاد اور اس کے ملحقات پر عبور کے لیے انھوں نے اپنی زندگی کے بہترین اوقات صرف کیے۔ لگتا ہے اس کام میں انھیں جو خوشی ملتی' وہ ان کے شوق بے پایاں کے لیے مہمیز بھی بنتی یہاں تک کہ وہ ان وادیوں میں آگے ہی آگے بڑھتے چلے گئے اور بے بہا علم کمایا' بے پناہ علم لوٹایا گویا اللہ تعالیٰ نے فتوحات علم کے دروازے ان پر واکر دیے اور خیر کثیر سے نوازا۔

امام شوکانی اپنی کتاب "ادب الطالب" میں طالب علم کو یہی نصیحت کرتے ہیں کہ :

"اے علم کے جویا! حق و انصاف تیرے دل میں اس طرح گھر کر لے کہ کسی مذہب سے وابستگی کا خمار تجھے سرگشتہ نہ کر سکے اور کسی شخصیت سے والہانہ پن تجھے دوسروں سے برگشتہ نہ کر دے۔ بلکہ تیرا طرز عمل یہ ہو کہ شریعت کے دائرہ حکم میں تو سب کو ایک سا جانے کہ سب اپنے آپ کو اسی سے منسوب کرتے ہیں۔"

سلف و خلف میں کوئی نہیں جو کہہ سکے کہ کسی حیلے بہانے وہ شریعت سے صرف نظر کر سکتا ہے' چہ جائیکہ ان میں سے کسی کو مقتدا مان کر اس کی تقلید کو اپنے اوپر لازم ٹھہرا لیا جائے۔ تب اے علم کے جویا! جان لے کہ تو اپنے مقصد میں کامیاب ہوگیا اور اس اہل ہوگیا کہ علم کے خزانوں کا وارث ٹھہرے' جھولیوں موتی چنے اور چھاجوں کو ہر سمیٹے!"

حق و انصاف کی پاسداری اس لیے بھی طالب علم کا مطلوب ہونی چاہیے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فرمان کے مطابق وہی لوگوں میں سب سے بڑھ کر علم والا ہے جو سب سے بڑھ کر انصاف کے تقاضے پورے کرنے والا ہے' چاہے عمل میں کبھی کبھار اس سے کوتاہی کا صدور ہی کیوں نہ ہوجائے۔

ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول

اقبالیات میں ہم امام شوکانی کی کتاب "ارشاد الفحول" کا ترجمہ بالا قساط شائع کر رہے ہیں۔ امام شوکانی یمن کے معروف فقیہ ہیں جن کا حوالہ علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں متعدد بار دیا ہے ارشاد الفحول کا اس سے پہلے ترجمہ موجود نہیں تھا۔ اقبال اکادمی پاکستان پہلی بار اس کا ترجمہ کروا رہی ہے۔ یہ ترجمہ محمد اصغر نیازی کر رہے ہیں جبکہ نظرثانی محترم ڈاکٹر ظہور الدین اظہر کر رہے ہیں جو عربی زبان و ادب کے ممتاز محقق ہیں (مدیر)

خطبہ افتتاحیہ:

اے اللہ!

ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ اے وہ ذات جو عبادت اور شکر کی حقیقی مستحق ہے، چنانچہ اس کے سوا کوئی انعام عطا کرنے والا نہیں۔ ہر وہ فائدہ جو اس کی ذات سے علاوہ کسی کے ہاتھ سے پہنچتا ہے، اصل میں وہ اسی کا پہنچایا ہوا ہے اور ہر بھلائی جو ایک مخلوق کے ہاتھوں دوسری مخلوق کو ملتی ہے، اس کی قضا و قدر کا بھی وہی مالک ہے۔

سو میں اس کے لیے حمد سراہوں، ایسی حمد جس سے وہ خوش ہو۔ چونکہ نعمتیں اسی نے عطا فرمائی ہیں، اس لیے میں اس کا شکر گزار ہوں —— ادائے شکر کے حکم کی تعمیل میں نہ کہ ادائے حق کے خیال سے کہ اس کی نعمتیں بے حد و بے حساب ہیں، اور میری ہمتیں ہیچ در ہیچ!

چنانچہ میری زبان، میرا دل، میرے اعضائے جسم اس کی عظیم نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کا شکر ادا نہیں کر سکتے اور نہ ہی یہ اس کے بڑے بڑے احسانات، جن کا شکر مجھ پر واجب ہے، کا حق ادا کر سکتے ہیں۔

اور صلوٰۃ و سلام ہو، اس کے برگزیدہ رسول حضرت محمدؐ پر جو بلاامتیاز رنگ و نسل تمام بندگان خدا کی طرف مبعوث کیے گئے —— ایسی صلوٰۃ اور ایسا سلام جو زمانے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ تازہ ہوتے رہیں اور لمحات کی تکرار کے ساتھ دہرائے جاتے رہیں اور آپؐ کی آل

پاک پر بھی اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ پر بھی صلوٰۃ و سلام ہو!

علم اصول الفقہ

امابعد : اصول الفقہ ایک ایسا علم ہے جو بڑے بڑے اہل علم کی پناہ گاہ ہے اور ایک ایسا سہارا ہے کہ مسائل لکھتے وقت اور احکام کے دلائل جانچتے وقت انہیں اسی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اور اس علم کے طے شدہ مسائل اور تحریر شدہ اصول بہت سے اہل مطالعہ کے ہاں مسلمہ سمجھے جاتے ہیں جیسا کہ محققین کی بحثوں اور مصنفوں کی کتابوں میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

چنانچہ جب کوئی اپنی گفتگو میں ان اصولوں سے استشہا دلاتا ہے جنہیں اصول فقہ کے علماء نے پیش کیا ہو تو جھگڑا کرنے والوں کے سر جھک جاتے ہیں خواہ وہ اکابر علماء میں سے کیوں نہ ہوں ــــ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اس فن کے مسائل ایسے اصول ہیں جن کی اساس حق پر ہے اور وہ حق قبولیت کے لائق بھی ہے اور معقول و منقول علمی دلائل سے مربوط بھی ــــ حتی کہ ان پر انگشت نمائی کرنے سے نامی گرامی علماء و فضلاء بھی عاجز آجاتے ہیں چاہے ان کی رسائی دور دور تک کیوں نہ ہو۔

اس علم اصول الفقہ کے سہارے بہت سے اہل علم اجتہاد کے میدان میں اترے اور اس کے بہت بڑے علمبردار بن گئے حالانکہ ان کے بارے میں عام خیال یہی ہے کہ انہوں نے عمل بہرحال علم الحدیث پر ہی کیا ہے۔ اہل علم کی ایک جماعت کی درخواست کے بعد اس صورت حال نے مجھے اس بلند مرتبہ علم کے متعلق یہ کتاب لکھنے پر آمادہ کیا۔ مقصد میرا یہ تھا کہ مرجوع (ناقابل ترجیح) کے مقابلے میں راجع (قابل ترجیح) کو نمایاں کر دیا جائے اور صحیح وصائب اور غلط و نادرست واضح ہو کر بیان میں آجائیں ــــ ساتھ ہی جو مسترد کرنے کے قابل ہے یا جس پر بھروسا کرنا اچھا نہ ہو، اسے بھی بیان کر دیا جائے ــــ تبھی ایک عالم کا اس علم پر انحصار بربنائے بصیرت ہوگا اور درست بات اس بصیرت کی روشنی میں اس کے لیے اور واضح ہو جائے گی اور اس کے اور قابل قبول حق کے درمیان کوئی حجاب حائل نہیں رہے گا۔

تو اے جویائے حق! تجھے یہ بات معلوم رہے کہ اس کتاب کے لیے انشاء اللہ مصنفین کے سینے کھل جائیں گے اور نادر فوائد پر مشتمل ہونے کے سبب اس کی قدر و منزلت ایمان رکھنے والوں کے دلوں میں بہت بڑھ جائے گی نیز اس کے برحق مطالب و معارف سے آگہی صرف اس فن کے محققین ہی پا سکیں گے کیونکہ میں نے اس میں مبادیات فن پر گفتگو نہیں کی کہ ان کا ذکر تو اس فن پر لکھنے والے کرتے ہی رہتے ہیں بلکہ میں نے صرف انہی موضوعات کو لیا ہے جن کا

تعلق اس فن سے بہت گہرا ہے' جن کے فائدے سب سے سوا اور جن کی نفع رسانیاں سب سے بڑھ کر ہیں۔

رہے مقاصد تصنیف ــــ تو اے طالب علم و فن! کشف حجاب میرا اولیں مقصد ہے' ایسا کشف جس سے درست اور نادرست صاف صاف پہچانے جاسکیں جبکہ اب تک وہ بھاری پردوں کی وجہ سے اہل نظر کی آنکھوں سے چھپے ہوئے ہیں۔ اکیلا یہی فائدہ اس قدر عظیم الشان ہے کہ جسے حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانا طالب علموں کا ہمیشہ سے مطمح نظر رہا ہے کیونکہ حق بات کو کھولنے اور ضبط میں لانے سے بڑھ کر ایک طالب علم کی آرزو' تمنا اور حسرت اور کیا ہوگی اور خاص طور پر اصول فقہ جیسے فن میں تو یہ کشف حجاب اور بھی ضروری ہے کہ اس پر پڑے ہوئے پردے دبیز تر ہیں کیونکہ اس کی طرف رجوع تو بہت سوں نے کیا لیکن مراجعت کرتے کرتے اکثر مجتہد تقلید کی طرف نکل گئے اور لکیر کے فقیر بن بیٹھے ــــ اور نہیں جانتے کہ وہ کہاں آگئے ہیں۔ اسی طرح دلائل کا سہارا لینے والوں کی ایک بڑی تعداد اسی اصول فقہ کے فن کے سبب رائے محض کی زلف کی اسیر ہوگئی اور اجتہاد کی صلاحیت اور اجازت کا جاو بے جا استعمال کرنے لگی ــــ اور وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ افراط و تفریط کے ان حجابات کو دور کرنے کے لیے مجھے یہ کتاب لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی چنانچہ میں نے اپنی اس کتاب کا نام رکھا ہے:

(ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول۔)

"علم الاصول میں حق کی تحقیق کے لیے اکابر اہل علم کی رہنمائی۔"

٭٭٭

اقبال اکادمی پاکستان کے اُردو مجلّے

۱۔ اقبالیات جولائی ۹۲ء

۲۔ اقبالیات جنوری ۹۳ء

۳۔ اقبالیات جولائی ۹۳ء

۴۔ اقبالیات جنوری ۹۴ء

اقبال اکادمی پاکستان کے انگریزی مجلّے

۱۔ اقبال ریویو اکتوبر ۹۲ء

۲۔ اقبال ریویو اپریل ۹۳ء

۳۔ اقبال ریویو اکتوبر ۹۳ء

۴۔ اقبال ریویو اپریل ۹۴ء

اقبال اکادمی پاکستان کے فارسی مجلّے

۱۔ اقبالیات فارسی شمارہ نہم ۹۳ء

۲۔ اقبالیات فارسی شمارہ دہم ۹۴ء

کتابوں پر تبصرے

کتاب	:	تذکرہ شعرای کشمیر
تالیف	:	محمد اصلح متخلص بہ میرزا
مرتب	:	سید حسام الدین راشدی
ناشر	:	اقبال اکادمی پاکستان (لاہور)
سال اشاعت	:	۱۹۸۳ء
مبصر	:	ڈاکٹر عارف نوشاہی

اصلح کا لکھا ہوا ایک تذکرہ شعرائے فارسی، سید حسام الدین راشدی (م ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۲ء) نے مرتب کیا اور اسے "تذکرہ شعرای کشمیر" تالیف اصلح متخلص بہ میرزا کا نام دیا۔ اس عنوان سے یہ تذکرہ دو بار اقبال اکادمی پاکستان لاہور کی طرف سے شائع ہو چکا ہے۔ پہلے ۱۹۶۷ء میں اور پھر ۱۹۸۳ء میں۔ اسی ایڈیشن کی عکسی اشاعت بغیر کسی حک و اصلاح اور حذف و اضافہ کے ہوئی۔

راشدی مرحوم کی تاریخ سندھ اور ادب فارسی کے لیے بیش بہا خدمات سب پر عیاں ہیں۔ ان کے مرتبہ "تذکرہ شعرای کشمیر" کے بارے میں اپنی دو اختلافی آراء پیش کر رہا ہوں اور ارباب تحقیق کو مزید غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہوں۔

اول: تذکرے کا نام اور اختصاص

راشدی مرحوم نے "گزارش کے عنوان کے تحت اس تذکرے پر اپنے پیش لفظ میں واضح کیا ہے کہ "تذکرے کا نام معلوم نہیں اور نہ مولف نے دیباچے میں لکھا ہے۔" مگر "لیاقت لائبریری والے نسخے کے ابتدائی خالی اوراق کے ایک کونے پر —— تذکرہ شعرای کشمیر —— لکھا ہوا ہے، لہذا ہم نے یہی نام اختیار کیا ہے۔"

اصول تحقیق میں اس قسم کی الحاقی تحریروں سے استناد کو چنداں اعتبار حاصل نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات یہ تحریریں گمراہ کن ہوتی ہیں۔ معلوم نہیں کیوں فاضل مرتب نے اس تحریر کو اتنے اہم مسئلے میں بنیاد بنا لیا حالانکہ بقول راشدی مرحوم لیاقت لائبریری کراچی کا نسخہ نہایت غلط ہے۔ خود راشدی مرحوم کو اعتراف ہے کہ بعض ایسے شعراء بھی اس تذکرے میں آگئے ہیں

جن کے کشمیر سے تعلق کی تصدیق انہیں اس وقت تک نہیں ہو سکی تھی' بلکہ ایک آدھ شاعر کے متعلق تو یہ گمان ہے کہ وہ برصغیر میں غالباً کبھی نہیں آیا۔ یہ جانتے ہوئے بھی راشدی مرحوم کا اس تذکرے کو "تذکرہ شعرای کشمیر" قرار دینا تعجب خیز ہے۔

اس تذکرے میں کل ۳۰۵ شعراء مذکور ہوئے ہیں۔ اور خود فاضل مرتب نے ان کی جو مکانی نسبت متعین کی ہے' اس کے مطابق حسب ذیل اعدادو شمار سامنے آتے ہیں:

کشمیری شعرا	ایک سو گیارہ (۱۱۱)
غیر کشمیری شعرا	اٹھاون (۵۸)
جن کی نسبت متعین نہیں ہوئی	ایک سو چھبیس (۱۲۶)

گویا کشمیری اور بقیہ شعراء کا تناسب ۱۱۱ : ۱۹۴ کا ہے' تو اس کے باوجود کیا یہ تذکرہ "کشمیر" سے مختص اور منسوب کیا جاسکتا ہے؟

اصلح نے اپنے دیباچے میں جو راشدی مرحوم کے خیال میں "سرسری اور ناقص" ہے اپنے تذکرے کی یہ خصوصیت بتائی ہے کہ یہ "شہنشاہ فریدوں آستان' سایہ قادر منان' حضرت خلدمکان کے زمانے سے لے کر" —— ناصر الدین محمد شاہ غازی کے عہد تک کے شاعروں کا تذکرہ ہے۔ گویا مصنف نے اپنے تذکرے کے شاعروں کی زمانی حدود متعین کی ہیں' مکانی (کشمیر) نہیں۔ راشدی مرحوم نے "حضرت خلدمکان" سے مراد اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ (۱۰۶۹-۱۱۱۸ھ) لیا ہے' مگر خود بعض شعراء کا زمانہ حیات ایسا مقرر کیا ہے جو اکبر' جہانگیر اور شاہجہان کے ادوار سے متعلق ہے۔ مثلاً مرزا مقصود کاشی متوفی ۹۸۷ھ۔

اصلح کا تعلق چونکہ کشمیر سے ہے' لہٰذا اس نے وطنی رجحانات کے پیش نظر متعدد ہم وطن شعراء کو اپنے زیر ترتیب تذکرے میں شامل کر لیا' لیکن یہ کہ تذکرۂ اصلح مکمل طور پر کشمیر کے شعراء کا تذکرہ ہے' محل نظر ہے۔ ہم اسے مغلیہ دور کے شعراء کا تذکرہ کہہ سکتے ہیں جن کا تعلق مختلف علاقوں سے تھا۔

دوم: تذکرے کا مصنف

اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہ تذکرہ "اصلح" کا تصنیف کردہ ہے مگر راشدی مرحوم نے اپنے پیش لفظ میں مصنف کے بارے میں دو باتیں ایسی لکھی ہیں جن پر از سرنو غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مرحوم لکھتے ہیں:

۱۔ "—— نہ خود شاعر کی حیثیت سے انہوں (یعنی اصلح) نے اپنا حال تذکرے میں شامل کیا

ہے۔ اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ نام کے اور اجزاء کیا تھے۔ نیز یہ بھی نہیں معلوم کہ ــــــ میرزا ــــــ ہی تخلص تھا یا مرزا اصل تخلص کا اضافی اور عرفی جزو ہے۔"

۲۔ "ان کی شاعری کا نمونہ ہمارے سامنے نہیں۔"

زیر نظر اشاعت میں متن کے صفحہ ۳ پر "محمد اصلح اشہر" نام اور تخلص کے تحت یہ سطور لکھی ہوئی ہیں:

"خادم فقرا ی صاحب اثر محمد اصلح اشہر' از خانہ زادان موروثی شہنشاہ سلیمان بارگاہ محمد شاہ است و بہ تعینانی..... در خدمت صاحب کمالان و بندگی درویشان ہمیشہ ممتاز....." (کذا)

اس کے بعد ردیف "الف" کی غزلوں کے پندرہ متفرق اشعار بطور نمونہ درج ہوئے ہیں' اور راشدی مرحوم نے پاورقی میں یہ لکھا ہے کہ آٹھ اشعار اور حالات زندگی کے بارے میں عبارت پڑھی نہیں جاسکی۔

یہ محمد اصلح اشہر کون ہے؟ "تذکرہ شعرای کشمیر" میں مذکور اشخاص کے اشاریے میں راشدی مرحوم نے "اشہر' میرزا محمد اصلح" لکھ کر صفحات ۳'۱ کی طرف اشارہ کیا ہے (ص ۳۷)۔ صفحہ ۱ پر "اصلح متخلص بہ میرزا" آیا ہے اور صفحہ ۳ پر "محمد اصلح اشہر" یعنی راشدی مرحوم نے دونوں کو ایک ہی شخصیت سمجھتے ہوئے یکجا ذکر کیا ہے ورنہ صفحہ ۱ پر مذکور اصلح متخلص بہ میرزا کا ذکر فہرست اسمائے اشخاص میں "میرزا" یا "اصلح" کے تحت ہونا چاہیے تھا۔

راشدی مرحوم نے جب اشاریے میں بالواسطہ طور پر یہ تسلیم کرلیا ہے کہ اصلح متخلص بہ میرزا اور محمد اصلح اشہر ایک ہی شخص ہے تو انہوں نے پیش لفظ میں نام کی اس شباہت کی طرف کوئی اشارہ کیوں نہیں فرمایا؟

اصلح کے والد' تین چچا' خسر(۱) چچا اور پھوپھی کے بیٹے' سب شاعر تھے اور ان کے حالات اس تذکرے میں موجود ہیں تو اصلح جو خود بھی شاعر تھا' وہ اپنے حالات کیوں نہ لکھتا۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کرلیں کہ "محمد اصلح اشہر" کے تحت جس شخص کے حالات اور اشعار نقل ہوئے ہیں' وہ کوئی دوسرا 'اصلح' ہے تو اس کے باوجود ہمارے مصنف کا شاعر ہونا تذکرے کی ایک اور داخلی شہادت سے پایہ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے اور اس کی شاعری کا "نمونہ" ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ محمد علی رایج' سیالکوٹی کے ترجمے میں رایج کا ایک شعر نقل کرنے کے بعد مصنف نے

یہ عبارت لکھی ہے "فقیر حقیر ہم در تتبعش بیتی فکر کردہ" اس کے بعد اپنا شعر درج کیا ہے۔
اب ہم پھر اسی فارسی عبارت کی طرف لوٹتے ہیں جو "محمد اصلح اشر" کے عنوان کے تحت نقل ہوئی ہے اور اس کا تجزیہ کرتے ہیں:

۱۔ "خادم فقرای صاحب اثر"۔ اس شکل میں مندرجہ عبارت کا مفہوم یہ ہے: "تاثیر والے فقراء کا خادم۔" مگر یہ عبارت یوں بھی پڑھی جاسکتی ہے: "خادم فقراء، صاحب اثر" یعنی فقراء کا خادم اور اس اثر (تصنیف) کا مالک (مصنف)۔

۲۔ "اثر" کے وزن پر "اشر" لکھا گیا ہے۔ یعنی محمد اصلح کا تخلص اشر ہے، اور یہ واضح ہے۔ اس طرح راشدی مرحوم کا وہ ابہام دور ہوجاتا ہے جس کا اظہار انہوں نے اصلح کے تخلص "میرزا" ہونے کی صورت میں کیا ہے۔

۳۔ "از خانہ زادان موروثی شہنشاہ سلیمان بارگاہ محمد شاہ است۔" صاحب تذکرہ اصلح کا باپ سرکاری عہدہ دار تھا اور اصلح اشر بھی خود کو محمد شاہ کا موروثی ملازم بتا رہا ہے۔

۴۔ صاحب تذکرۂ اصلح کا زمانہ حیات محمد شاہی دور ہے۔ اور اصلح اشر بھی اسی عہد کا شاعر ہے۔

دونوں شاعروں کے ناموں کی مشابہت اور حالات کی مطابقت سے کم از کم میں تو یہی نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ صاحب تذکرہ کا نام "محمد اصلح" متخلص بہ "اشر" تھا اور محمد اصلح اشر کے تحت جو حالات اور اشعار درج ہوئے ہیں، وہ خود صاحب کتاب کے ہیں۔ کاش! وہ پوری عبارت ہمارے سامنے موجود ہوتی جو راشدی مرحوم نہیں پڑھ سکے تھے اور جس کی موجودگی میں یہ بحث مزید آگے بڑھ سکتی ہے۔

حواشی

(۱) راشدی مرحوم نے شیخ محمد مسلم منعی کو اصلح کا خسر بتایا ہے (گزارش، ص ۱۲)، یہ صحیح نہیں ہے۔ خود اصلح نے شیخ عبداللہ مجرم کے حالات میں انہیں "خسر فقیر" لکھا ہے۔ (ص ۳۵۹)

***

نام کتاب	قدم آدم
مصنف	اکبر حمیدی
ناشر	بٹر پبلشرز پوسٹ بکس ۲،۵۳-۲- اسلام آباد
مبصر	پروفیسر نظیر صدیقی

اردو ادب' خاکہ نگاری اور تصویر نگاری میں بہت صاحب ثروت ہے۔ اکبر حمیدی کی نئی کتاب "قدم آدم" اردو خاکہ نگاری میں ایک اہم اضافہ ہے۔ اکبر حمیدی' بحیثیت شاعر اور بحیثیت نثر نگار اردو ادب کے قارئین کے لیے بہت جانے پہچانے ہیں۔ چار شعری مجموعوں (جن میں غزلیں ہیں) کے علاوہ اکبر حمیدی انشائیوں کے دو مجموعے اور ایک تنقیدی مضامین کی کتاب اب تک پیش کرچکے ہیں۔ اب انہوں نے بہت نمایاں کامیابی کے ساتھ خاکہ نگاری کی ہے۔ ایک شاندار نثر نگار کے طور پر اکبر حمیدی نے انشائیہ نگاری اور خاکہ نگاری کی اصناف میں اپنا تشخص قائم کیا ہے اور اپنی پہچان بنانے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ بحیثیت نقاد ابھی انہیں اور کام کرنا پڑے گا۔

اکبر حمیدی کی نئی کتاب "قدم آدم" دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلا حصہ اس کے خاندان کے ارکان اور دوسرے عزیزوں کے لیے مخصوص ہے جن کی تعداد سات ہے۔ دوسرا حصہ چودہ خاکوں پر مشتمل ہے۔ جو مشہور و معروف شاعروں اور ادیبوں پر لکھے گئے ہیں۔ ان میں جوش ملیح آبادی' ڈاکٹر وزیر آغا' محمد طفیل' ڈاکٹر وحید قریشی' مظفر علی سید' نظیر صدیقی' غلام جیلانی اصغر' ڈاکٹر عبدالرشید تبسم' راسخ عرفانی' منشا یاد' رشید امجد' محمود احمد قاضی' عذرا اصغر اور اختر امان شامل ہیں۔

چونکہ یہ سب شخصیتیں ایک سطح کی نہیں ہیں' اس لیے ان کے خاکے بھی ایک معیار کے نہیں ہیں۔ اردو کے ان چودہ شاعروں اور ادیبوں میں بہترین خاکے جن شخصیتوں پر لکھے گئے ہیں' ان کے نام ہیں: "ادب کا مردِ آہن" (ڈاکٹر وحید قریشی) "آزاد مرد" (جوش ملیح آبادی)' "دیو جانس کلبی" (مظفر علی سید)' "پروفیسر بے نظیر صدیقی" (نظیر صدیقی)' "اردو ادب کا رتھ بان"

(ڈاکٹر وزیر آغا)' ڈھونڈھو گے ہمیں ملکوں ملکوں (ڈاکٹر عبدالرشید تبسم) "قاضی" (محمود احمد قاضی)' "نرم دم گفتگو" (عذرا اصغر)۔ باقی خاکے بھی بہت پڑھے جانے کے لائق ہیں لیکن نسبتاً زیادہ قابل ذکر نہیں۔

یہاں ہمیں خاکہ نگاری اور تصویر نگاری (قلمی تصویر) میں فرق کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔ خاکہ نگاری میں شخصیت کی چند جھلکیاں ہوتی ہیں جبکہ تصویر نگاری' شخصیت کی مکمل تصویر کا نام ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص "شخصیت" رکھتا ہو۔ شاید خاکہ نگاری کیمرے سے بنائی ہوئی تصویر ہے جبکہ قلمی تصویر ایک پینٹنگ کا نام ہے۔ فوٹوگرافی ہمیں بتاتی ہے کہ کوئی آدمی کیسا دکھائی دیتا ہے۔ جبکہ پینٹنگ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ آدمی اندر سے کیا ہے۔ بہرحال' یہ اختلافات ان دونوں فنون کی پوری طرح وضاحت نہیں کرسکتے۔ بعض اوقات خاکہ نگاری اور تصویر کشی ایک دوسرے کی حدود میں داخل ہو جاتی ہیں اور ان کے "شیڈز" ایک دوسرے پر غالب نظر آنے لگتے ہیں۔

خاکے اور قلمی تصویریں عام طور پر مشہور و معروف لوگوں پر لکھے جاتے ہیں۔ عام لوگ' کہانی کاروں کا موضوع بنتے ہیں۔ افسانہ نگار ان عام آدمیوں کو زندہ کرداروں میں ڈھال دیتے ہیں۔ یہ عام لوگ جب کہانیوں' ناولوں اور ڈراموں کے ذریعے زندہ کردار بنتے ہیں' تب ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ کس قدر دلچسپ ہیں۔ اس کے علاوہ عام لوگ عام قاری کے لیے دلچسپی کا باعث نہیں بنتے۔

لیکن بعض اوقات قلمی تصویر بنانے والے ادیب عام لوگوں کو اپنا موضوع بناتے ہیں اور اپنی نظر کی گہرائی اور قلم کی طاقت کے ذریعے انہیں غیرفانی بنا دیتے ہیں۔ اردو ادب میں کم سے کم ایسی دو مثالیں تو موجود ہیں۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق اور پروفیسر رشید احمد صدیقی اردو ادب میں قلمی تصویر کشی کرنے والے بہترین ادیبوں میں شامل ہیں۔ دونوں نے قلمی تصویر کشی کے ذریعے دو عام آدمیوں کو زندہ جاوید کر دیا ہے "نام دیو مالی" اور "ایوب مرحوم" ان دونوں ادیبوں کی بہترین تخلیقات ہیں۔ میرے نزدیک "ایوب مرحوم" بڑی تخلیق ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ایک بڑے صاحب اسلوب ادیب کی حیثیت سے "ایوب مرحوم" کو زیادہ موثر اور زیادہ پرکشش بنا دیا ہے۔

اکبر حمیدی نے بھی اپنے عزیز و اقارب کی سات قلمی تصویریں بنا کر ایک بڑے کام پر ہاتھ ڈالا ہے۔ یہ قلمی تصویریں جن لوگوں کی بنائی گئی ہیں' ان میں اکبر حمیدی کی ماں' باپ' تایا' تایا

کی بیگم' تایا کے بیٹے اور اکبر حمیدی کے گاؤں کے دو اور افراد شامل ہیں۔ اکبر حمیدی نے "ماں جی" کے نام سے اپنی ماں کی قلمی تصویر اس قدر فنی گرفت اور قابلیت سے بنائی ہے کہ ہمیں کہانی کار قدرت اللہ شہاب کی بنائی ہوئی مشہور قلمی تصویر "ماں جی" یاد آجاتی ہے۔ "ماں جی" کے عنوان سے بنائی گئی ان دو قلمی تصویروں میں یہاں میں کوئی موازنہ نہیں کروں گا۔ اس لیے نہیں کہ ان میں موازنہ مناسب نہیں بلکہ اس لیے کہ ان میں موازنہ کرنا ایک مشکل کام ہے۔ دونوں قلمی تصویریں غیر اہم شخصیتوں کی ہیں۔ یہ تو دو بیٹوں (شہاب اور حمیدی) کی اپنی اپنی ماؤں سے گہری محبت ہے جس نے دو عام اشخاص کو دو شخصیتوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ صرف ایک معیار ہے جس کے ذریعے ایسی قلمی تصویروں کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے' اور وہ معیار پروفیسر رشید احمد صدیقی نے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "قلمی تصویر کشی کا فن یہ ہے کہ آپ اپنی پسند کے آدمی کو میری پسند کا آدمی بنا دیں۔" یہ دونوں خاکے اس معیار پر پورے اترتے ہیں۔

اکبر حمیدی کی ان سات قلمی تصویروں میں سے دو اس کے اپنے خاندان سے تعلق نہیں رکھتی' لیکن یہ دو قلمی تصویریں بھی اتنی ہی اچھی ہیں جتنی اس کے خاندان کے لوگوں کی۔ گاؤں ایک بڑے خاندان کی طرح ہوتا ہے۔ اکبر حمیدی کی بنائی ہوئی یہ سات قلمی تصویریں جو غیر معروف شخصیتوں کی ہیں' اس کتاب کے دوسرے حصے کے ان چودہ خاکوں سے بہتر ہیں' زیادہ دلچسپ اور زیادہ زندہ ہیں جو مشہور و معروف ادیبوں اور شاعروں پر لکھے گئے ہیں۔

اکبر حمیدی نے اپنے خاندان کے لوگوں کی جو سات قلمی تصویریں بنائی ہیں' ان کی ستائش رام لعل' پروفیسر غلام الثقلین نقوی اور ڈاکٹر وزیر آغا جیسے ادیبوں نے کی ہے۔ ان اہل قلم نے خصوصاً "بے بے جی" "ابا جی" اور "ماں جی" کے نام سے بنائی گئی قلمی تصویروں کو ترتیب وار بہت سراہا ہے۔

اپنے مختصر "پیش لفظ" میں اکبر حمیدی نے خاکے' قلمی تصویر اور سنگتراشی میں ایک دلچسپ مشابہت کی نشان دہی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ اس کتاب کے خاکے اور قلمی تصویریں لکھ رہا تھا' اسے مائیکل انجلو کا یہ کہا ہوا یاد آتا رہا کہ "تصویریں پہلے سے پتھروں میں موجود ہوتی ہیں' میں صرف فالتو پتھر ہٹا دیتا ہوں۔" بالکل اسی طرح اکبر حمیدی نے ان شخصیتوں میں سے خاکے اور قلمی تصویریں حاصل کر لی ہیں جن پر اس نے لکھا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کچھ لوگوں میں خاکے یا قلمی تصویر کے خدوخال واضح ہوتے ہیں اور کچھ میں غیر واضح۔ مصنف کا کام

یہ ہے کہ وہ خدوخال کو نمایاں، واضح اور قابل دید بنا دے۔

خاکہ لکھنے یا قلمی تصویر بنانے کے لیے اس شخص کا مطالعہ کرنا ہوتا ہے جس کے بارے میں لکھنا ہو۔ اکبر حمیدی نے نہ صرف ان لوگوں کا مطالعہ کیا ہے جن کا اسے خاکہ لکھنا تھا یا قلمی تصویر بنانی تھی، بلکہ اس نے ان کی زندگی سے وہ سبق بھی اخذ کیے ہیں جو ان شخصیتوں کی ذات سے وابستہ ہیں۔ سو اس نے صرف ان لوگوں کو ہی سمجھ سوچ کر نہیں لکھا جن کے خاکے یا تصویریں اسے لکھنی تھیں بلکہ اس معاملے میں اکبر حمیدی نے انسانی زندگی اور انسانی معاملات کو بھی سوچا اور سمجھا ہے۔ شاید میں یہاں اس کتاب کے کچھ خوبصورت اقتباسات دیے بغیر اپنے جذبات کا پوری طرح اظہار نہ کر سکوں۔ سو کچھ اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"زندگی کا بازار رنگا رنگ چیزوں سے بھرا ہوا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کوئی کیا خریدنا چاہتا ہے ــــــ اور کیا وہ اپنی پسند کی چیزیں خریدنے کی طاقت رکھتا ہے؟ تاہم شہرت، عزت، نیک نامی، امانت، دیانت یہ سب خوبصورت چیزیں ہیں۔ ہر کوئی انہیں خریدنا چاہتا ہے ــــــ مگر کیا ہر کوئی قیمت بھی ادا کرنے کو تیار ہے؟"

"زندگی سے سمجھوتہ یکطرفہ ہی ہو سکتا ہے ــــــ اور میرا خیال ہے زندگی سے یکطرفہ سمجھوتہ بھی ہمارے ہی حق میں ہے۔"

زیر تبصرہ کتاب ظاہری "گٹ اپ" کے لحاظ سے بھی خوبصورت ہے۔

٭٭٭

کتاب۔ علم انتظامیات : تعارف اور کتب خانوں پر اطلاق

مصنف	:	ڈاکٹر سجاد الرحمٰن
ناشر	:	پلسا، جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۹۳ء
صفحات	:	۳۴۸
قیمت	:	۲۰۰ روپے
مبصر	:	محمد سہیل عمر

خالص فنی نوعیت کی اس کتاب پر یہ ایک غیر فنی تبصرہ ہے۔ کتاب پر غیر ماہرانہ رائے دینے اور دخل در انتظامیات کا ارتکاب کرنے کے لیے ہمارے پاس یوں تو کوئی جواز موجود ہیں لیکن یہاں سردست اتنا عرض کریں گے کہ ہم نے کتاب کو پڑھا اور استعمال کیا ہے اور اپنے تجربے کی روشنی میں بلا تامل یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک مفید، معلومات افزا، ماہرانہ اور معیاری تصنیف ہے۔ تجربے کا حوالہ دینے اور اسے کتاب پر تبصرے کی جسارت کا جواز بنانے کی ضرورت اس لیے درپیش ہوئی کہ دس سال تک اردو میں امور دفتری انجام دینے اور کتب خانے کی تشکیل نو اور نظم و نسق کے مراحل طے کرنے کے بعد جب ہمیں اتفاقاً علم انتظامیات کے تکنیکی کورسوں میں شمولیت کا اتفاق ہوا تو یہ حیرت ناک صورت حال سامنے آئی کہ اس شعبہ علم کی حد تک اردو میں تدریس اور اس کے لیے درکار درسی مواد سرے سے مفقود ہی نہیں ہے بلکہ اسے ایک مضحکہ خیز اور ناممکن العمل، کار بے مصرف سمجھا جاتا ہے۔ اس رویے کی کسی حد تک گنجائش اس لحاظ سے تو نظر آتی ہے کہ پاکستان ہی میں نہیں بلکہ مغرب میں بھی دیگر شعبہ ہائے علم کے مقابلے میں انتظامیات ایک نسبتاً جدید موضوع ہے اور اس کو ادھر تیس پینتیس سال سے زیادہ فروغ ملا ہے۔ لیکن اس کے نووارد اور نو خیز شعبہ علم ہونے کی آڑ لے کر اگر اردو زبان کی تہی دامنی کا گلہ اور اس میں تکنیکی اصطلاحات کی سمائی نہ ہونے کا شکوہ مقصود ہو تو بات حد جواز سے باہر نکل جاتی ہے۔ مغرب میں اور پیرویِ مغرب کے کارن پاکستان میں اس شعبہ علم کی بڑھتی ہوئی مقبولیت، روز افزوں استعمال اور اطلاق کے پیش نظر ضرورت اس بات کی تھی کہ قارئین

اور طلبا کے اس طبقے کے استفادہ عام کے لیے اردو میں انتظامیات پر ایک جامع دستاویز فراہم ہو جو بوجوہ انگریزی کتب سے براہ راست حوالے اور مطالعے پر قادر نہیں ہے اور ان کی ایک بڑی تعداد ہے۔ سجاد الرحمٰن صاحب کی علم انتظامیات کی اشاعت سے صرف یہ ضرورت ہی پوری نہیں ہوتی بلکہ اردو میں انتظامیات کے موضوع پر مستند اور معیاری تحریروں کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ لائق ستائش یہ پہلو ہے کہ یہ ابتدائی اور اولین کوشش اتنی وقیع، بھرپور، ہمہ گیر اور اعلیٰ علمی معیار کی حامل ہے کہ اس کی اشاعت کو ہم اس علمی سفر کا آغاز ہی نہیں ایک اہم پیشرفت اور سنگ میل قرار دے سکتے ہیں۔ چونکہ مصنف نے اپنے بنیادی شعبے اور موضوع سے رشتۂ وفا برقرار رکھا ہے لہٰذا کتاب انتظامیات کے ساتھ ساتھ کتب خانوں کے نظم و نسق اور کارکردگی پر اس موضوع کے اطلاق کو بھی اپنے جلو میں لے کر چلی ہے اور اس اعتبار سے بھی اسے ایک اہم اضافہ شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس کا اندازہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ علم کتابداری اور لائبریری سائنس پر اردو میں خاصا درسی مواد موجود ہے لیکن لائبریری کے انتظامی معاملات اور ان معاملات پر جدید علم انتظامیات کے اطلاق کے بارے میں ضروری دستاویزات اور مہارت کا فقدان ہے۔ مصنف نے پہلے باب میں اس صورت حال کی جانب اشارہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ پاکستان میں نہ صرف انتظامیات کتب خانہ کی تدریس سے متعلق اساتذہ میں مطلوبہ درجہ مہارت مفقود ہے بلکہ نصابی کتب اور درسی مواد کے لیے بھی مغربی ممالک کی شائع کردہ چند کتب استعمال کی جاتی ہیں (ص ۹) جبکہ یہ ایک بدیہی سی بات ہے کہ لائبریری سائنس کی تعلیم حاصل کرنے والے طلبا اور آگے چل کر امور کتب خانہ انجام دینے والے لائبریرین یا کتابدار حضرات کو جلد یا بدیر انتظامی امور سے سابقہ پڑنا ناگزیر ہوتا ہے اور اگر ان کے نصاب اور علمی و عملی تربیت میں انتظامیات کا جزو شامل نہ ہو تو اس مرحلے پر ان میں انتظامی لیاقت کی کمی کتب خانے کی عمومی کارکردگی کو منفی طور پر متاثر کرسکتی ہے۔ مغربی ممالک میں علم کتابداری کے نصاب میں انتظامیات کو ایک موثر حیثیت سے شامل ہوئے تقریباً ایک صدی ہونے کو آئی ہے۔ کتاب کا پہلا باب ہمارے سامنے اس ایک صدی میں ہونے والے تجربات اور آراء کا خلاصہ پیش کرتا ہے اور اس پس منظر میں مقامی صورت حال یعنی پاکستان میں علم کتابداری و انتظامیات کا تجزیہ کرتا ہے جس کے بعض نکات کی طرف ہم نے سطور بالا میں اشارہ کیا ہے۔

باب دوم کا آغاز ایک قدم پیچھے سے ہوتا ہے کیونکہ یہاں مصنف نے خود علم انتظامیات کی تعریف اور اس کے بنیادی تصورات کا تعارف اور وضاحت پیش کی ہے، انتظامی سطحوں میں فرق

بیان کیا ہے اور انتظامی عمل کے مختلف مراحل و مدارج کا تعارف کرایا ہے، جس کے ذیل میں تنظیمی رویوں کے بارے میں معلومات فراہم کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے ارتقاء اور دوسرے علوم کے ساتھ اس کے تعلق کی صراحت بھی کی گئی ہے علم انتظامیات ایک جداگانہ میدان فکر و عمل ہے لہٰذا اس میں مختلف مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ مصنف نے ان کا تعارف بھی شامل کیا ہے اور اس طرح نہ صرف کلاسیکی انتظامیات، انسانی روابط کی تحریک، نظامی مکتب فکر اور انحصاری مکتب فکر کے خدوخال قاری کے سامنے آجاتے ہیں بلکہ ان مکاتب فکر کے درمیان موجود فکری اور ارتقائی رشتوں کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ باب کے آخر میں لائبریری کے ادارے پر علم انتظامیات کے اثر کا جائزہ لیا گیا ہے۔

تیسرا باب تنظیمی زندگی میں گروہی کردار سے بحث کرتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ گروہ، طبقات اور انسانی اجتماع کی متنوع صورتیں تمدن انسانی کی بنیادی ضروریات ہیں۔ جب گروہ ہوگا تو اس کے افراد کی حیثیت اور منصب کا تعین درکار ہوگا اور ان کے باہمی عمل اور تعامل کا سلسلہ وجود میں آئے گا اور اسے بے سمتی اور ژولیدگی سے بچانے کے لیے نظم و ضبط درکار ہوگا اور یہاں انتظامیات ایک بامقصد حوالے کی حیثیت اختیار کرلے گی۔ کتاب کا تیسرا باب علم انتظامیات کے نقطۂ نظر سے گروہی کردار کا جائزہ لیتا ہے اور اس کے متعلقہ پہلوؤں کی وضاحت کرتا ہے۔

دفاتر میں عام طور پر شکایت سنی جاتی ہے کہ کارکن کام میں دلچسپی نہیں لیتے، بیگار ٹالتے ہیں، کارکردگی پست ہے، بے رغبتی اور غیر ذمہ داری عام ہے۔ منتظمین کو اس مشکل کا سامنا رہتا ہے کہ دفتری کام اور فرائض منصبی کو ملازمین کے لیے کس ترکیب اور ترغیب یا ترہیب سے دلچسپ بنایا جائے اور ان میں نشاط کار کیسے بیدار کی جائے کہ کارکردگی کا معیار بہتر ہو اور کارکن زیادہ لگن اور امنگ سے اپنے فرائض انجام دیں۔ یہ کتاب کے چوتھے باب کا موضوع ہے جو انتظامی عمل میں اچھی کارکردگی اور عمدہ نظم و نسق کے محرکات سے بحث کرتا ہے اور اس حوالے سے بنیادی اور ثانوی محرکات کی نوعیت اور ماہیت بیان کرتا ہے۔ اس ضمن میں نفسیات کے مختلف مکاتب فکر اور ان کے نظریات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور ان کی روشنی میں محرکات عمل کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ باب اس موضوع پر اب تک کے مباحث کا احاطہ بھی کرتا ہے اور قاری پر یہ واضح بھی کرتا ہے کہ کارکنوں کی عملی تحریک و ترغیب میں کارفرما عوامل کیا ہیں اور کسی ادارے کی تنظیمی زندگی میں محرکات عمل اور ان کے اصولوں کے اطلاق سے کارکنوں میں کیسے جذبہ عمل پیدا کیا جاسکتا ہے اور اسے منفی اثرات سے کیونکر محفوظ رکھا جاسکتا

ہے۔ اسی طرح کتب خانوں کے نظم و نسق میں محرکات عمل کی کارفرمائی کے راہنما اصولوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

محرکات عمل کو بروئے کار لانے اور موثر انداز میں استعمال کرنے کی صلاحیت کا نام قیادت ہے اور انتظامیات میں یہ ایک اہم موضوع ہے۔ مصنف نے پانچویں باب میں وضاحت کی ہے کہ قیادت سے کیا مراد ہے' قائدانہ اختیار کی نوعیت کیا ہے اور قیادت سے تنظیمی زندگی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ تمام نظری مباحث بھی بالاختصار سامنے لائے گئے ہیں جو قیادت کے سلسلے میں مختلف مکاتب فکر کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں کیونکہ ان سب مکاتب فکر کی تحقیقات نے قیادت کے پیچیدہ تصور کو واضح طور پر سمجھنے میں ایک خاص کردار ادا کیا ہے اور ان سب کی مدد سے قیادت کے ایک مربوط ماڈل کا خاکہ ابھرتا ہے جس کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ ایک خاص ماحول میں کار فرما بہت سارے عوامل کے زیر اثر ہی کوئی قیادت کامیاب ہوسکتی ہے اور منتظمین کو ماحول اور تنظیمی زندگی کے اہم عوامل کا ادراک کرنا چاہیے۔ بالخصوص اگر لائبریری کے منتظمین' قیادت اور نگرانی کے متعلقہ تصورات سے کماحقہ' بہرہ ور ہوں تو لائبریری کی کارکردگی بطور ایک ادارے کے کہیں بہتر ہوسکتی ہے۔

ساتھ ہی ساتھ' قیادت اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کے لیے اور ادارے کے اہداف و مقاصد حاصل کرنے کے لیے منصوبہ بندی کرتی ہے' ان کے مطابق ضروری فیصلے کرتی ہے اور منصوبوں کی تکمیل کے لیے اخراجات کئے جاتے ہیں۔ نیز جہاں مالی وسائل ہوں وہاں ان کو کسی مقصد اور ترتیب سے خرچ کرنے کے لیے میزانیہ سازی کی ضرورت پیش آتی ہے جو مالی وسائل پر انتظامیات کے اطلاق سے عبارت قرار دیا جاسکتا ہے۔ باب ششم میں مصنف نے منصوبہ بندی کے بنیادی تصورات کی وضاحت کی ہے اور اس کی اہمیت بیان کرنے کے ساتھ اس کی مختلف سطحوں کے مابین رابطوں کی نوعیت اجاگر کی ہے نیز اس کے مختلف مراحل کی روشنی میں منصوبہ بندی کا ایک مربوط ماڈل پیش کیا ہے۔ باب کا ایک اہم حصہ وہ ہے جو میزانیہ سازی کے ساتھ مختلف اسالیب سے بحث کرتا ہے اور اس کے عملی اطلاق کے علاوہ لائبریری میں میزانیہ سازی کے لیے عملی نکات پیش کرتا ہے۔

کسی ادارے کے اہداف و مقاصد کا تعین ہوچکے اور ان کے حصول کے لیے درکار مالی اور انسانی وسائل فراہم ہو جائیں تو ان وسائل کو ایک تنظیمی شکل دینے کا مرحلہ درپیش ہوتا ہے تاکہ کارکنوں کے درمیان درجہ بندی اور فرائض و اختیارات کی تقسیم و تنظیم کے ذریعے وہ

مقاصد حاصل کئے جائیں جن کے لیے ادارہ وجود میں لایا گیا تھا۔ باب ہفتم اسی مرحلے سے بحث کرتا ہے کہ تنظیمی عمل کیسے بروئے کار لایا جاتا ہے' اس کے بنیادی تصورات اور اصول کیا ہیں اور ان کے مطابق اداروں میں بالعموم اور کتب خانوں میں بالخصوص' تنظیمی ڈھانچہ کیسے اور کن طریقوں سے ترتیب دیا جاتا ہے' اختیارات کی تقسیم مفوضہ ذمہ داریوں اور مناصب کے مطابق کیونکر ہونی چاہیے' حیطۂ انتظام کا تعلق انتظامی سطحوں اور تفویض کار سے براہ راست کیوں ہے اور اداروں کے انفرادی حالات و ضروریات کے مطابق بعض عوامل کا اخذ و انتخاب کس طرح کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور مفید چیز یعنی تنظیمی ڈھانچے کو چارٹ یا جدول کی شکل میں ڈھال کر پیش کرنے کے بارے میں بھی سیر حاصل معلومات دی گئی ہیں۔ کسی بھی ادارے کی کامیابی میں یہ تنظیمی عمل بنیادی اور دور رس اہمیت رکھتا ہے۔ جس حد تک یہ عمل اس ادارے کے مقاصد' ماحول اور کوائف سے مطابقت رکھے گا اسی حد تک ادارے کے اہداف و مقاصد بخوبی پورے ہوسکیں گے۔

ادارے کا تنظیمی عمل ایک لحاظ سے نامکمل رہے گا اگر تنظیمی ڈھانچہ تشکیل دینے کے بعد اور مختلف مناصب اور ان کے متعلقہ فرائض و اختیارات کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ تشکیل کار اور ادارے کے عملے کے معاملات بھی طے نہ کئے جائیں۔ اس مرحلے کے اہم پہلوؤں سے باب ہشتم بحث کرتا ہے کہ کسی منصب پر تقرر کے لیے متعلقہ کارکن کی تعلیمی استعداد اور تجربے کے کوائف کیا ہوں گے' اس کو کیا اعمال و فرائض انجام دینے ہوں گے' اس کے عناصر کار کیا ہوں گے' اور ان کے افقی اور عمودی رشتے کیسے واضح کئے جائیں گے۔ گذشتہ ابواب کی طرح یہ باب بھی تشکیل کار کے اہم تصورات بیان کرتے ہوئے ان میں نفسیات و انتظامیات کے مختلف مکاتب فکر کے اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ تشکیل کار کا سارا عمل اس لیے بھی زیادہ اہمیت اختیار کرلیتا ہے کہ اگر اس کے لیے ایک قابل اعتماد نظام وضع نہ کیا جائے تو عملے کا انتخاب اور تربیت کا اہتمام صحیح خطوط پر نہیں کیا جاسکتا اور اس کے نتیجے میں ادارے کے اہداف و مقاصد کے حصول میں دشواری پیدا ہوتی ہے۔

اس سارے انتظام و انصرام کا آخری اور اہم ترین شعبہ یا جزو جائزہ کارکردگی سے عبارت ہے جس سے نہ صرف کارکنوں کی کارکردگی اور رویوں کی اصلاح کے لیے ایک ٹھوس اور سائنٹفک بنیاد فراہم ہوتی ہے بلکہ کسی بھی ادارے میں عملے کی مستقبل کی ضروریات کا تعین کرنے اور عملے کو اس کے لیے تیار کرنے کا موقع ملتا ہے۔ جائزہ کارکردگی کے مقاصد' معیارات'

جائزے کے لیے اختیار کردہ طریقے اور اس سلسلے کی فروگذاشتیں اور کوتاہیاں آخری باب کا موضوع ہیں۔ مصنف نے ہمارے اداروں میں ہونے والی غفلت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ لائبریریوں میں انتظامی صورت حال کی اصلاح کا ایک بنیادی تقاضا یہ ہے کہ ان اداروں کے منتظمین جائزہ کارکردگی کے عمل سے بخوبی واقف ہوں اور ان کا عملہ اس شعوری احساس کے ساتھ مائل بہ کار ہو کہ ان کی کارکردگی کی جانچ پڑتال ہو گی اور مستقبل کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی پیشہ وارانہ استعداد اور کارکردگی کو مسلسل بہتر بنائیں۔

کتاب کے آخری گیارہ صفحات ان اصطلاحات کی فہرست پر مشتمل ہیں جو متن میں استعمال ہوئی ہیں۔ اس فہرست کو انگریزی حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق رکھا گیا ہے جو شاید سہواً ہوا ہے کیونکہ اس سے اردو اصطلاحات کو انگریزی مترادف کے حوالے سے تلاش کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ کتاب اردو میں ہونے کی وجہ سے اس فہرست کو بھی اگر اردو الف بائی ترتیب دی جاتی تو اس سے استفادہ آسان تر ہوتا۔

مصنف کی تحریر ساری کتاب میں شگفتہ اور رواں علمی نثر کا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہے جو شاید ان کی فنی مہارت اور زبان پر اچھی دسترس کے ساتھ ان کے مزاج کی بھی آئینہ دار ہے۔ فنی مباحث پر مبنی اس نوعیت کی تحریر کو رواں دواں اور سلیس اسلوب تحریر میں پیش کرنا قابل داد ہے۔ جن قارئین کو دفتری اور تکنیکی امور پر اردو تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے وہ ہمارے اس تاثر کی تائید کریں گے تاہم یہ بھی درست ہے کہ یہ کتاب قاری سے سنجیدہ دلچسپی، توجہ اور محنت کا تقاضا کرتی ہے لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ کتاب اصطلاحات سے گرانبار اور مشکل اور نامانوس الفاظ کے بوجھ تلے دبی ہوئی ہے۔ سبب یہ ہے کہ ہماری عادات مطالعہ اور سہولت پسندی اس مشقت سے نبرد آزما ہونے کی نوبت ہی نہیں آنے دیتیں جو اردو میں آغاز کار کرنے اور لگے بندھے انگریزی دفتری نظام اصطلاحات کے طرز کہن کو بدلنے میں ایک مرتبہ تو برداشت کرنا پڑتی ہے۔

وضع اصطلاحات کے ضمن میں چند باتوں کی طرف توجہ دلانا البتہ ضروری ہے۔ اصطلاحات اور تراکیب وضع کرتے ہوئے مولف کا رجحان عموماً عربی ذخیرۂ الفاظ سے اخذ و انتخاب کی طرف رہا ہے جس سے بعض جگہ اصطلاحات کے فہم میں کسی حد تک دقت اور اجنبیت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارے علمی، فنی، شعری اور تمدنی ورثے کا غالب حصہ فارسی کے توسط سے ہم تک منتقل

ہوا ہے اور اس میں مروج اصلاحات یا اس کی بنیاد پر وضع کردہ جدید اصطلاحات و تراکیب اردو میں با آسانی جذب بھی ہو جاتے ہیں اور عموماً قریب الفہم بھی ثابت ہوتے ہیں۔ تبصرے کی حدود میں رہتے ہوئے ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ اصطلاحات کے سلسلے میں اپنی تجاویز کا مفصل تذکرہ کرسکیں۔ مشتے نمونہ کے طور پر چند متبادل الفاظ درج کئے جاتے ہیں۔

اسلوب فکر کا لفظ اردو میں طرز فکر' انداز نظر کے معنی میں پہلے ہی مروج ہے اسے بدل کر سکول آف تھاٹ کے ترجمے کے طور پر برتنا مناسب نہیں ہوگا جبکہ اس کے لیے مکتب فکر کی اصطلاح رائج ہے۔ سمعی و بصری اعانات کے مفہوم کو عموماً سمعی و بصری ذرائع / وسائل یا عکس و آواز کے ذریعے کی اصطلاح سے ادا کیا جاتا ہے۔ اعانات اردو میں نامانوس لفظ شمار ہوگا۔ تحکمانہ قیادت کے بجائے حاکمانہ قیادت زیادہ موزوں لگتا ہے۔ وسطی رجحانیت کی جگہ مرکزی رجحان بہتر رہے گا۔ سربراہ منتظم ذرا اکھڑی ہوئی نئی اصطلاح ہے جب اردو میں اس مفہوم کے لیے پہلے ہی صدر منتظم' سربراہ اعلیٰ یا منتظم اعلیٰ کے الفاظ مستعمل ہیں۔ انحصاری اسلوب فکر کا متبادل نظریۂ انحصار' یا نظریہ عرضیت ہوسکتا ہے۔ کنٹرول سب سسٹم کے لیے تجویز کردہ اصطلاح 'نظام ضبط' کو شاید 'ذیلی نظام کنٹرول' بہتر ادا کرسکے۔ 'حیاتیت' اور 'حیاتیات' اردو میں پہلے ہی بائیولوجی کے مشتقات کے طور پر زیر استعمال ہیں نیز 'اگیزسٹنس' کے ترجمے کے طور پر انہیں برتنا درست معلوم نہیں ہوتا جبکہ اس اصطلاح کے لیے مختلف سیاق و سباق میں 'ہستی' اور 'وجود' کے دو الفاظ خاصے عام ہیں۔ اسی طرح 'توجیہ' کا لفظ اردو میں سبب' وجہ یا علت بیان کرنے کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ ڈائریکشن کے ترجمے کے طور پر اس سے خلط مبحث ہوگا۔ 'ہدایات دینا' یا 'ہدایت کاری' ہی بہتر انتخاب سمجھا جانا چاہیے۔ درآمدات کا لفظ اردو میں امپورٹ کے لیے کثرت سے لکھا اور بولا جاتا ہے۔ 'ان پٹ' کے لیے اس کی جگہ 'اندراج' یا 'مدخولات' کے الفاظ یا کمپیوٹر کی اس نووارد اصطلاح کو بہتر ادا کرنے والا کوئی اور لفظ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ 'کوورکر' کے لیے کردار کا لفظ جچتا نہیں۔ 'رفیق کار' عام طور پر بولا اور سمجھا جاتا ہے۔ 'نیڈھائیر آرکی' کا ذرا بہتر ترجمہ 'مدارج حاجت' کے بجائے 'مدارج احتیاج' ہوسکتا ہے۔ 'اختیار' کا لفظ کنٹرول اور پاور دونوں لفظوں کے لیے برتا گیا ہے۔ موخرالذکر کا ترجمہ قوت یا قدرت سے کیا جائے تو غلط فہمی کی گنجائش کم ہوگی۔ 'پیمائشی پیمانے' کو 'کمیتی پیمانے' سے بدل دینا مناسب ہے کیونکہ 'کوانٹٹی' کے لیے کمیت کا لفظ صدیوں سے معروف ہے۔ 'خطی توارث' کی اصطلاح اردو میں کچھ بھی ابلاغ نہیں کرتی۔ اس کے لیے نظام مراتب یا درجہ بندی کے الفاظ موزوں تر ترجمہ فراہم کرتے ہیں۔

'یافت' کا لفظ اپنے معروف معنوں میں آمدن یا پیداوار کا مفہوم ادا کرتا ہے اور کتاب میں مصنف نے اسے اسی معنی میں برتا بھی ہے تاہم اسے دوبارہ 'ری ٹریول' کے ترجمے کے لیے لایا گیا ہے۔ اس کے لیے تجویز کیا جاسکتا ہے کہ 'یافت' کی جگہ 'بازیافت' کا لفظ استعمال کرنے سے کمپیوٹر کی اس اہم اصطلاح کے معنی و عمل کا بہتر اور واضح تر ابلاغ ممکن ہے۔ "حیاتی شعبہ" اردو میں خالی از معنی لگتا ہے۔ 'ذیلی نظام حیات' بہتر ہوگا۔ 'اعلیٰ سطحی منتظم' کو منتظم اعلیٰ ہی کہنا کافی ہے۔ 'وحدت توجیہ' اور 'وحدت تحکیم' بالترتیب 'وحدت احکامات' اور 'وحدت ہدایات' کی شکل میں زیادہ قریب الفہم ہوں گے۔ 'ویلڈ' اور 'ویلڈڈٹی' کے لیے مصنف نے 'صحت معیار' کی ترکیب اختراع کی ہے۔ پاکستانی پاسپورٹ پر اس لفظ کا ترجمہ 'کارآمد نہ رہے گا' کے الفاظ سے کیا گیا ہے۔ ایک مختلف سیاق و سباق میں 'جواز' یا 'جواز اطلاق' بھی اس کا موزوں ترجمہ ہوسکتا ہے۔ اس آخری نکتے سے ایک اور چیز کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ ترجمہ کرتے ہوئے یا اصطلاح قائم کرتے ہوئے یہ لازمی نہیں ہونا چاہیے کہ یک لفظی یا دو لفظی تراکیب ہی اختیار کی جائیں۔ ابلاغ معانی کا تقاضا ہو اور یک لفظی اصطلاح کفایت نہ کرے تو معنی کھول کر اور پھیلا کر لکھنے میں کوئی قباحت نہیں ورنہ اصطلاحات کا حجاب روئے معانی کو نگاہوں سے پوشیدہ کرنے کا فریضہ انجام دینے لگتا ہے۔ اس کا تذکرہ یوں بھی ضروری تھا کہ لگتا ہے کہ مصنف نے اصطلاحات سازی کے دوران میں یہ پابندی خود پر عائد کی ہے جس سے ان کا کام دشوار تر ہوگیا۔ سطور ماقبل میں مذکور اصطلاحات کے بارے میں تجاویز پڑھتے ہوئے یہ فراموش نہیں ہونا چاہیے کہ کتاب باریک مشینی کتابت کے ۳۴۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اتنی ضخیم کتاب میں چند اصطلاحات کا قابل ترمیم ہونا یا قابل بحث شمار ہونا اس کی عمومی افادیت' معیار تحریر اور سلاست بیان پر ہرگز اثرانداز نہیں ہوتا۔ مشینی کتابت ہونے کے باوجود کتاب میں صرف گنتی کی چند اغلاط ہیں اور وہ بھی ان صفحات پر زیادہ تر نظر آتی ہیں جو خاکوں' جدولوں اور نقشوں کی شکل میں ہیں اور جن کے لیے دستی کتابت استعمال ہوئی ہے۔ اردو الفاظ کے املا میں کتاب میں املے کے مسئلے پر کسی ایک اصول کی پیروی البتہ نہیں کی گئی۔ بہتر ہوگا کہ آئندہ اشاعت میں جہاں اصطلاحات پر نظرثانی کی جائے گی وہاں املے کو بھی اس کی متفقہ صورت میں زیر استعمال لایا جائے یعنی ویسے ہی جیسے بولا جاتا ہے۔ آئندہ ایڈیشن کا تذکرہ ایک اعتبار سے دعائیہ اختتام قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ کتاب خوب استعمال ہو اور اس کی دوسرے بہتر اور نظرثانی شدہ اشاعت کی جلد ہی نوبت آئے' کیونکہ اردو کا ذکر کیا انگریزی میں بھی اتنا مواد اس ترتیب سے یکجا کم ہی نظر آتا ہے۔

کتاب : اقبالیاتی ادب کے تین سال (۱۹۸۷ء- ۱۹۸۹ء)
مصنف : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
ناشر : حرا پبلی کیشنز' اردو بازار' لاہور
ضخامت : ۱۸۴ صفحات
قیمت : ۴۵ روپے
مبصر : عبداللہ شاہ

کسی بڑے مفکر' دانشور یا فن کار کی عظمت کا اندازہ اس علمی و ادبی سرمائے سے بھی کیا جاتا ہے جو اس کی وفات کے بعد اس کے افکار و نظریات کی تفہیم کے لیے وجود میں آتا ہے۔ اقبالیات کے ضمن میں بھی یہ ضروری ہے کہ اس کے علمی و ادبی سرمائے کی جانچ پرکھ سائنٹفک بنیادوں پر ہوتی رہے تاکہ اقبالیاتی تحقیق و تنقید کا معیار برقرار رہے۔

عظیم مسلم مفکر علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ کو ہم اپنی قوم کی اجتماعی زندگی اور ملی احساسات سے الگ نہیں کرسکتے' اس لیے اقبالیاتی ادب کے حسن و قبح کا جائزہ' ایک ادبی ضرورت کے ساتھ' اہم قومی فریضہ بھی ہے۔ کاروان "اقبالیات" نے آج سے پون صدی قبل' اقبال کے حین حیات جو سفر شروع کیا' وہ آج بھی جاری ہے اور اس موضوع پر مختلف پہلوؤں سے کتابیں' مضامین اور مقالات ایک تسلسل کے ساتھ چھپ رہے ہیں۔ ان کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے' اور یوں مطالعہ اقبال' اقبال فہمی اور اقبال شناسی کی ایک تحریک میں ڈھل رہا ہے۔ اقبالیات کے ذخیرے میں اضافے کے ساتھ افکار اقبال کی بعض ایسی تشریحات بھی ہو رہی ہیں جو بہرحال محل نظر ہیں۔ ضروری تھا کہ سال بہ سال اقبالیاتی ادب کا تنقیدی و تحقیقی جائزہ لے کر مطالعہ اقبال کے صحیح رخ متعین کیے جائیں اور اس سلسلے میں بعض لکھنے والوں کے ہاں جو تسامحات نظر آتے ہیں' ان کی نشان دہی کردی جائے تاکہ کاروان اقبالیات کا سفر صحیح سمت میں جاری رہے۔

معاصر اہل قلم کی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ اور ان کے علمی و ادبی کارناموں پر متوازن انداز

میں اظہار رائے ایک مشکل کام ہے۔ ایک تو اہل قلم کا حساس طبقہ مدلل تنقید کو بھی با آسانی قبول نہیں کرتا' دوسرے جائزہ نگار بھی بعض اوقات اپنی رائے مسلط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شاید یہی وجوہ تھیں کہ ایک مدت تک اقبالیاتی جائزے کے اہم کام کو کسی نے منضبط انداز میں شروع کرنے کی ہمت نہیں کی۔ گو' اختر جوناگڑھی نے "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" جیسی عمدہ تصنیف کے ذریعے اس موضوع کا ایک تقاضا پورا کرنے کی ابتدا کی' لیکن اس کے بعد' ایک مدت تک' اس میدان میں ایک خاموشی طاری رہی یہاں تک کہ اقبالیات کے محقق ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اس عالمی ضرورت کا احساس کیا اور اقبالیاتی ادب کا سال بہ سال جائزہ لینا شروع کیا۔

ڈاکٹر ہاشمی ایک ربع صدی سے اقبالیات سے وابستہ ہیں (اقبالیات پر انہوں نے پہلی کتاب "اقبال کی طویل نظمیں" ۱۹۷۰ء میں تحریر کی تھی) اور ان کی سولہ سترہ تصانیف میں سے بیشتر اقبالیات سے متعلق ہیں۔ وہ ایک ایسے محقق ہیں جو دلائل اور حوالے سے بات کرتے ہیں اور جذبات سے مغلوب نہیں ہوتے اور یہ افتاد طبع ان کی سلامت روی کی غماز رہی ہے۔ انہوں نے ابتدا سے ۱۹۸۴ء تک کے اقبالیاتی ادب کا جائزہ تین مبسوط مقالات (مشمولہ : "اقبالیاتی جائزے") میں پیش کیا اور ۱۹۸۵ء اور ۱۹۸۶ء کے اقبالیاتی ادب کا جائزہ دو الگ الگ تصانیف کے ذریعے منظر عام پر لائے جن میں کتب' مضامین اور مقالات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے ان کے محاسن' حسن و قبح' رجحانات اور تسامحات کی نشان دہی کی گئی ہے۔

زیر نظر کتاب "اقبالیاتی ادب کے تین سال (۱۹۸۷ء —— ۱۹۸۹ء)" متذکرہ بالا سلسلے کی تازہ کڑی ہے جس میں سہ (۳) سالہ اقبالیاتی ادب کی پیش رفت کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اگر ہاشمی صاحب کے گزشتہ مقالات اور متذکرہ تصانیف کو مدنظر رکھا جائے تو اقبالیات کی تاریخ مرتب ہوتی نظر آتی ہے۔ یہ کتاب پندرہ ابواب پر مشتمل ہے جس میں متن کی دریافت و تدوین' تراجم' حوالہ جاتی کتب' سوانحی ذخیرہ' جامعاتی تحقیق' موضوعاتی مطالعے' بعض اہم مباحث وغیرہ عنوانات کے تحت متعلقہ کتابوں' مضامین اور مقالات کا تعارف' تبصرہ اور تجزیہ پیش کیا ہے۔ مصنف نے بڑے نپے تلے اور سائنسی انداز میں زیر تبصرہ کتب کی افادیت اور ساتھ ہی ان کی خامیوں کی نشان دہی کی ہے۔ چونکہ ڈاکٹر ہاشمی' اقبالیات کے بارے میں وسیع معلومات رکھتے ہیں (بلکہ آہستہ آہستہ اقبال انسائیکلوپیڈیا کا درجہ حاصل کر رہے ہیں) اس لیے ان کی عمیق نظروں سے کسی کتاب یا مضمون کا کوئی پہلو چھپا نہیں رہ سکتا۔ پھر اس موضوع پر کام کا انہیں جو

تجربہ حاصل ہوا ہے، اس کا کوئی بدل نہیں۔ اس لیے ان کا تجزیہ حوالوں اور دلائل کے ساتھ تحقیق بن کر سامنے آتا ہے۔ انہوں نے کوشش کی ہے کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں اقبال پر جو کچھ شائع ہوا، اس کا ذکر کر دیا جائے۔ چنانچہ کتاب میں ایسی بہت سی معلومات جمع ہو گئی ہیں جو عام قارئین تو ایک طرف، محققین اقبالیات کے لیے بھی نئی ہیں۔ اس جائزے کا یہ پہلو بھی اہم ہے کہ ہاشمی صاحب نے ہمیں اقبالیاتی سرگرمیوں سے بھی باخبر کیا ہے۔ "اقبالیات متفرق" میں انہوں نے اقبالیات سے متعلق تقریبات، مذاکروں اور سیمیناروں کی رپورٹیں درج کر دی ہیں جو بجائے خود دلچسپ اور معلوماتی ہیں۔ اقبال کے افکار و نظریات اور شخصیت کے حوالے سے اس عرصے میں اخباروں میں مضامین کے سلسلے اور مباحث، بعض اہم خبریں اور واقعات، اقبال سے نسبت رکھنے والے افراد کی وفیات اور اقبالیاتی ادب کا شماریاتی جائزہ بھی پیش کیا ہے۔ اس طرح ان تین سالوں میں اقبالیاتی ادب سے متعلق کوئی اور موضوع ممکنہ حد تک باقی نہیں رہا۔ ۱۹۸۶ء کے اقبالیاتی جائزے میں شامل نہیں یا جو کتب معرض [illegible] آ سکی تھیں، ان کا ذکر بھی اس کتاب میں بطور ضمیمہ شامل کر کے اس خلا کو پر کیا ہے۔ اس طرح اس کتاب کی حیثیت، اقبالیات کی تاریخ میں ایک بیش قیمت تحقیقی و تنقیدی دستاویز کی ہے۔

٭٭٭

Poems from Iqbal
Translated by
V.G. KIERNAN

A collection of more than a hundred renderings in English verse of longer and shorter pieces chosen from the collections of Iqbal's Urdu and Persian poetry which include religious, lyrical, satirical and philosophic themes. Exquisite style, remarkable beauty of language, supplemented by a preface and full explanatory notes by the translator as well as comparative Urdu text.

کتاب : کبریت احمر کی تلاش میں--- ابن عربی کی سوانح حیات(۱) (انگریزی)

مصنفہ : کلود عداس

ناشر : اسلامک ٹیکسٹس سوسائٹی، کیمبرج انگلستان، ۱۹۹۳ء

صفحات : XIII +۳۴۷

قیمت : ۱۸ برطانوی پاؤنڈ

مبصر : محمد سہیل عمر

شیخ اکبر کی تعلیمات اور تالیفات پر کام کرنے والے ماہرین کی طرف سے اکثر یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (۵۶۰- ۶۳۸ھ / ۱۱۶۵- ۱۲۴۰ء) کی تالیفات میں پیش کردہ اساسی تصورات اور شیخ کی تعلیمات ان کے روحانی سفر کا عکس ہیں اور ان کو اپنی سوانح حیات میں جو مقامات اور منازل عرفان طے کرنے کا موقع ملا انہی کا پرتو ان کی تعلیمات میں واضح طور پر جھلک رہا ہے۔ دوسری جانب یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ شیخ اکبر کی عمومی شہرت کے باوجود ان کی سوانح حیات اور اس کے اہم واقعات کے بارے میں ماہرین کے طبقے میں بھی ایک حیرتناک بے خبری پائی جاتی ہے۔ حال ہی میں چھپنے والی دو کتب کا حوالہ اس صورت حال کا اندازہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

اقبال اور مسلم مفکرین(۲) کے عنوان سے ڈاکٹر ملک حسن اختر کی کتاب ۱۹۹۳ء میں طبع ہوئی۔ اس کا چھٹا باب "ابن عربی اور اقبال" شیخ اکبر کی تعلیمات اور اقبال کے افکار کا ایک مختصر موازنہ پیش کرتا ہے۔ شیخ اکبر کی سوانح کے بارے میں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں وہ کچھ یوں ہیں۔

> ابتدائی زندگی مریہ میں گزارنے کے بعد اشبیلیہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں نشو و نما پائی اور تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد انہوں نے مختلف ممالک کی سیر کی۔ دو سال تک ایک خاتون فاطمہ سے روحانی درس لیا۔ یہ عورت انہیں بیٹا کہتی تھی.....(۳)

شیخ اکبر کی بھرپور زندگی اور علوم و معارف نیز برزخی واقعات اور روحانی مکشوفات سے مملو سفر زیست کا کتنا اندازہ مندرجہ بالا اقتباس سے کیا جا سکتا ہے قارئین خود قیاس کر سکتے ہیں!

الف۔ د۔ نسیم صاحب کی کتاب مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال کا تو انتساب بھی شیخ اکبر کے نام ہے اور اس کے مباحث بھی بالعموم صحت سے قریب تر ہیں تاہم جہاں شیخ کی سوانح کا ذکر آیا ہے وہاں مندرجات کی حالت ما قبل مذکور حوالے سے بھی زیادہ سقیم ہے۔ مثال کے طور پر اقتباس ذیل دیکھیے:

ان کی پیدائش اندلس کے ایک قصبے مورسیا(۴) میں ماہ رمضان ۵۶۰ھ .... میں ہوئی۔ ۵۶۸ میں وہ اندلس کے ایک اور قصبے سویلے(۵) میں چلے گئے جہاں وہ تقریباً تیس برس رہے۔ ۵۹۰ھ میں انہوں نے تیونس (شمالی افریقہ) کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے وہ ۵۹۸ھ میں مشرق کے سفر پر چلے گئے جہاں سے پھر وہ وطن واپس نہیں آئے۔ ۸۹۸ھ میں وہ مکہ مکرمہ پہنچے اس کے بعد وہ بغداد' الپس' موصل اور ایشیائے کوچک گئے۔ ہر جگہ ان کی بڑی پذیرائی ہوئی۔ آخری عمر میں وہ دمشق آ گئے' اور وہیں ۶۳۸ھ میں فوت ہو کر جبل قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے۔(۶)

پاکستان سے باہر کی علمی دنیا پر نظر کیجئے تو صورتحال کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ تصوف سے سرسری واقفیت رکھنے والے ہر شخص یا اسلام کی فکری تاریخ کے موضوع سے شغف رکھنے والے ہر اہل علم نے شیخ اکبر کا نام سن رکھا ہے لیکن مستشرقین کی بہت ہی قلیل تعداد ایسی ہے جس نے ان کے تصورات و تعلیمات پر کام کیا ہو۔ اس کی وجوہات کئی ہو سکتی ہیں: ان کی تالیفات کی کثرت و ضخامت' موضوعات کا تنوع یا ان کی اصطلاحات کی رسوائے زمانہ دقت اور غرابت--- اہل علم کی اکثریت البتہ اس امر کو ضرور تسلیم کرتی ہے کہ اپنے زمانہ تحریر سے لے کر آج تک شیخ اکبر کی تعلیمات کا اثر و نفوذ ہر سطح پر غیر معمولی رہا ہے اور اسلام کی عقلی اور روحانی تعلیمات کا بیان' دقائق و معارف سے لے کر عوامی اظہار عقیدت تک' ان کا مرہون منت رہا ہے۔

ان کے سوانح کے لئے مغرب کی علمی دنیا میں اب تک تین بنیادی ماخذ رہے ہیں۔ پہلا ماخذ آسین پلاسیوس کی ہسپانوی کتاب El Islam cristianizido(۷) ہے۔ دوسرے اور تیسرے نمبر پر آں ری کوربیں کی Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi(۸) اور عمر

آسٹن(۹) کی Sufis of Andalusia کو شمار کیا جاتا ہے۔ اول الذکر تصنیف نے موخر الذکر دونوں تالیفات کو بہت متاثر کیا ہے اور ان کے مولفین نے پروفیسر آسین کے بیانات اور نتائج کو اکثر و بیشتر بلا تحقیق و تفحص قبول کر لیا ہے۔ پروفیسر آسین کی کتاب کا تو عنوان ہی پکار پکار کر کہ رہا ہے کہ مولف کی نیت اور ارادہ کیا ہے(۱۰)۔ رہے آر ری کور بیں تو ان کا تو ہنر ہی یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی خیالات کو مسلم فکر کے اوراق میں تلاش کر لیتے ہیں اور جو پہلے سے سوچ رکھا ہو اس کو مسلم مفکرین کے منہ میں ڈال کر اسلامی فکر میں سے اس کی یافت و بازیافت کرتے رہتے ہیں۔ ان کی یہ مہارت شیخ اکبر کی سوانحی تفاصیل تک میں کار فرما نظر آتی ہے۔ ادھر عمر آسٹن نے اول الذکر دونوں تالیفات میں بیان کردہ ان نکات کا خلاصہ درج کر دیا ہے جو بظاہر یا عمر آسٹن کے خیال میں صورت واقعہ کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں۔

ان تین کتابوں سے جدید تر اور وقیع تر تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو فارسی میں ابن عربی۔ چہرۂ برجستہ عرفان اسلامی(۱۱) کے نام سے شائع ہوا۔ کتاب کا سوانحی حصہ سطور گزشتہ میں مذکور تینوں تالیفات کے مقابلے میں زیادہ مفصل بھی ہے اور صحت سے قریب بھی۔ کتاب اس لئے بھی دوسری کتب سے بہتر ہے کہ مصنف نے شیخ اکبر کی سوانح حیات کے لئے بڑی حد تک خود شیخ کی تصانیف سے استناد کیا ہے اور اس سلسلے میں بالعموم اپنی معلومات فتوحات مکیہ اور روح القدس سے اخذ کی ہیں۔ بایں ہمہ اس تالیف میں بھی کئی طرح کے جھول پائے جاتے تھے اور کچھ سوالات تشنہ جواب اور کچھ واقعات تحقیق طلب باقی رہ گئے تھے۔

کلود عداس(۱۲) کی کتاب کبریت احمر کی تلاش اپنے موضوع پر سابقہ تمام تالیفات سے منفرد بھی ہے اور ممتاز بھی اس لئے کہ یہ ہر اعتبار سے ان سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مصنفہ نے شیخ اکبر کی ساری مطبوعہ تصانیف کے ساتھ ساتھ مخطوطات کو بھی کھنگالا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس عہد کے معاصر ماخذ اور کچھ صدیاں بعد تک کے تاریخی اور سوانحی مواد کو بھی چھان پھٹک کر دیکھا ہے۔ اب تک شیخ کی سوانح پر جو کچھ لکھا گیا تھا اس میں دستاویزی شہادتوں کی مدد سے معتدبہ اضافہ کیا ہے اور متعدد غلط تصورات کی تصحیح کی ہے۔ شیخ اکبر کی زندگی میں جن افراد کا ذکر ملتا ہے یا جن مقامات کا تذکرہ ہے ان سب پر مصنفہ نے بحث کی ہے اور مفید معلومات پیش کی ہیں۔ یہ معلومات شیخ اکبر کی سوانح سے الگ ہٹ کر بھی ماہرین کے لئے اہمیت کی حامل ہیں کیونکہ ان میں اندلس سے لے کر اناطولیہ تک کے علماء و صوفیاء اور رؤسا و سلاطین میں سے معروف

شخصیات کا تذکرہ شامل ہے۔

شیخ اکبر کے معاصرین میں صوفیاء' ماہرین کلام اور فقہاء کے جو نام ملتے ہیں ان کے بارے میں فراہم کردہ معلومات بالخصوص قابل قدر ہیں۔

سوانح کی ذیل میں شیخ اکبر کی جن تعلیمات و تصورات کا ذکر آیا ہے یا جن نکات کی شرح کی گئی ہے وہ واضح اور سلیس انداز میں درست طور پر بیان ہوئے ہیں۔ ان کا موازنہ اگر آں۔ ری۔ کوربیں کی تحریروں سے کیجئے تو یہ فرق وضاحت سے سامنے آتا ہے کہ عداس کی تحریر میں کہیں بھی وہ پیچ در پیچ فلسفہ طرازی نظر نہیں آتی جو آں ری کوربیں کی تصانیف کی نشانی بن چکی ہے اور جس سے ان کی تحریریں اتنی گنجلک' ایہام و ابہام سے پر اور شیخ اکبر کی تعلیمات کی صحیح نمائندگی سے محروم نظر آتی ہیں۔

کتاب ایک تعارفی مقدمے' دس ابواب اور نتائج پر مشتمل ہے۔ ابواب کی تقسیم شیخ اکبر کی زندگی کے اہم ظاہری و باطنی واقعات کے مطابق رکھی گئی ہے۔ آخر میں سولہ صفحات پر مشتمل پانچ ضمیمے ساری اہم سوانحی معلومات کو تاریخی ترتیب سے جداول اور چارٹوں کی صورت میں قاری کے سامنے لے آتے ہیں جن سے نہ صرف شیخ اکبر کے سفر زیست کا پورا تاریخی منظر نامہ نظر کے سامنے آ جاتا ہے بلکہ دیگر سلاسل اور صوفیاء سے ان کے تعلقات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کتاب کی بنت میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کو پڑھتے ہوئے شیخ اکبر کی زندگی کے واقعات اور ان کی اپنی تعلیمات میں پیش کردہ تعبیر حقائق کا ربط باہم کھلتا چلا جاتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ شیخ اکبر کے ہاں عام مفکرین' کی طرح ارتقائے فکر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس تیس برس کی عمر میں آغاز تصنیف سے لے کر آخر عمر تک ان کے تصورات اور ان کی تعلیمات میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں آئی البتہ ان کی زندگی کی نہج' ظواہر اور واقعات کی سطح پر' اول و آخر ایک سلسلہ ہائے تجربات روحانی و معنوی سے متعین ہوتی ہے۔ محترمہ عداس صاحبہ نے شیخ اکبر کے ان مشاہدات و وقائع کا ایک واضح اور مستند نقشہ ہمارے لئے اپنی کتاب میں مہارت اور کامیابی سے پیش کر دیا ہے۔ ابو العلاء عفیفی کی کتاب محی الدین ابن عربی کا سری فلسفہ (انگریزی) اور ایزوتسو کی تصوف اور تاؤ مت جیسی کتابیں اور ان سے اخذ کردہ ثانوی مصادر کی اکثریت اپنے قارئین پر یہ تاثر چھوڑتی ہے کہ ابن عربی بس ایک فیلسوف مزاج صوفی تھے۔ یہ نکتہ بالعموم نگاہ سے اوجھل ہو جاتا ہے کہ شیخ اکبر کسی بھی عمومی معنی میں "فلسفی" نہیں تھے۔

ان کے قلم سے کسی "نظام فکر" کی تخلیق نہیں ہوئی اگرچہ ان کی تعلیمات ایک معنوی ربط و نظام رکھتی ہیں اور مابعد کے مفکرین کے ہاں جن مباحث نے باقاعدہ منظم شکل میں جنم لیا ان مباحث کے بہت سے آثار، محرکات اور تخم ہائے آغاز کا سراغ شیخ اکبر کی تالیفات میں لگایا جا سکتا ہے۔ شیخ اکبر کی تصانیف تو علوم مکاشفہ کا وہ سیل رواں ہیں جو عالم غیب کی ان دیکھی کائنات کا درباز ہونے اور فہم و ادراک کے غیر معمولی دریچے کھلنے کے نتیجے کے طور پر وجود میں آتا ہے اور انہی فتوح (فتح کی جمع، بمعنی کھلنا، کھل جانا، وا ہونا) سے شیخ اکبر اس مقام پر فائز ہوتے ہیں جو اہل اللہ اور صاحبان معارف سے خاص ہے۔ غلط العام خیالات کے برعکس یہ مقام کسی مخفی علم یا خفیہ طریقے کے اعمال و اشغال کی مشق کرنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ شیخ اکبر کے اپنے الفاظ میں یہ فتوح اور یہ فوق العادت فہم و بصیرت صرف اور صرف قرآن و حدیث پر تدبر، تقویٰ کی رعایت اور کثرت عبادت سے عنایت خداوندی کے طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔

ابن عربی کی تصانیف میں لغت اور فقہ سے لے کر کونیات و مابعد الطبیعیات تک کے جملہ اسلامی علوم پر اتنا فکر انگیز اور دقیق و عمیق تدبر کیوں ملتا ہے؟ اس سوال کا جواب ان کی سوانح حیات پر ایک عالمانہ تصنیف کو فراہم کرنا چاہیے۔ شیخ اکبر کے مکتب فکر کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی تالیفات کا منبع فیضان وہی منابع ہیں جن سے یہ مذکورہ علوم کسب فیض کرتے ہیں۔ عالم خیال (خیالی دنیا نہیں) میں اللہ کے نبیوں اور ولیوں کی حقیقت روحانی کے محل ظہور یا مظاہر روحانی سے رابطہ میسر ہوتا ہے۔ عالمِ خیالِ منفصل سے یہ رابطہ ابن عربی کی تمام تالیفات کی بنیاد میں کار فرما ہے۔ مصنفہ کے والد نے اپنی معرکۃ الاراء کتاب خاتم الاولیاء میں یہ بتایا ہے کہ شیخ اکبر کی تعلیمات انسانی تاریخ میں منصب ولایت کے اس ذاتی تجربے سے براہ راست متعلق ہیں جو ان کو حاصل ہوا تھا۔ محترمہ عداس صاحبہ کی کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ انہوں نے شیخ کی سوانح حیات کی تفاصیل کو ان کی تعلیمات و تصورات سے جوڑ کر اس دعویٰ کی حتمی تصدیق فراہم کر دی ہے جو ان کے والد نے مذکورہ بالا کتاب میں کیا تھا اور جس کی طرف ہم نے آغاز تحریر میں اشارہ کیا تھا۔

بارہویں/ تیرہویں صدی ہجری کے عہد کے تصوف کے بارے میں یہ کتاب ایک اہم حوالے کی کتاب ہے نیز شیخ اکبر اور ان کے مکتب فکر کے مطالعے اور تحقیق کے لئے یہ کتاب ایک ناگزیر دستاویز ہے جس کے بغیر اب اس موضوع پر کوئی تصنیف معتبر نہیں کی جا سکتی۔ یہی

نہیں اس سے عثمان یحییٰ کی جامع تصنیف میں در آنے والے چند تسامحات کی تصحیح بھی ہوتی ہے۔ کتاب کا طرزِ تحریر بھی بہت رواں اور پرلطف ہے اور قاری کو آخر تک اپنی گرفت میں لئے رکھتا ہے تاوقتیکہ پڑھنے والا اس عظیم روحانی سفرنامے کے اختتام پر اپنے آپ کو ششدر اور مبہوت کھڑا پاتا ہے۔ وہ سفرنامہ جس کی تفاصیل' احوال اور عرفانی حاصلات مذاہبِ عالم کی تاریخ میں عدیم المثال شمار کیے جا سکتے ہیں۔

حواشی

۱۔ کتاب فرانسیسی زبان میں لکھی گئی۔ Ibn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge کے عنوان کے تحت پیرس کے ادارے Éditions Gallimard کی طرف سے ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کا انگریزی ترجمہ ...ت سے اضافوں اور تراجم کے بعد ۱۹۹۳ء میں Peter Kingsley کے قلم سے ہوا ہے۔ تفاصیل درج ذیل ہیں۔

Claude Addas, Quest for the Red Sulphur, The life of Ibn 'Arabi, The Islamic Texts Society, 5 Green Street, Cambridge, CB2 3JU, U.K. 1993, pp.XIII + 347. ISBN O 946621.45 4

۲۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر' اقبال اور مسلم مفکرین' فیروز سنز' لاہور' ۱۹۹۲ء

۳۔ ایضاً۔ ص ۱۱

۴۔ مراد ہے مرسیہ۔ Murcia

۵۔ مراد ہے اشبیلیہ۔ Seville

۶۔ الف۔ د۔ نسیم' اقبال اور مسئلہ وحدت الوجود' بزمِ اقبال' لاہور' ۱۹۹۲ء' ص ۵۳۔

۷۔ M.Asin Palacios, El Islam Cristianizido, Madrid, 1931.

۸۔ Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (tr.R. Manheim) Princeton University Press, 1969

۹۔ Ralph Austin (tr) Sufis of Andalusia, Sahail Academy, Lahore,

۱۰۔ کتاب کے عنوان کا ترجمہ اردو میں "مسیحی اسلام" کے الفاظ سے کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیگر مقامات پر اشارہ کیا ہے' پروفیسر آسین کا بنیادی فکری مقدمہ یہ ہے کہ اسلامی تہذیب' اسلام کے روحانی کمالات اور مسلم تاریخِ فکر کے تمام قابلِ قدر عناصر وہ ہیں جو یا تو مسیحیت سے براہِ راست مستعار ہیں یا [illegible] ہیں۔ پروفیسر صاحب مستشرقین کے [illegible] ہیں جو

اپنے مطالعے اور تحقیقات کی روشنی میں اسلام کی عظیم الشان فکری اور روحانی میراث کا انکار کرنے کی ہمت تو نہیں رکھتا تاہم اپنی مرعوبیت اور اعتراف عظمت کے احساس کو اس طرح کے حیلے بہانے سے چھپانے اور اسلامی تہذیب کو ایک ثانوی درجے کا ساتی مظہر ثابت کرنے کی سعی ضرور کرتا ہے۔ پروفیسر آسین کے بارے میں مزید معلومات اور تبصرے کے لئے دیکھئے ہمارے مقالات "ابن عربی اور اقبال" (زیر طبع) "ابن مسرۃ ایک حقیقت کئی فسانے" (زیر طبع)۔

۱۱۔ ڈاکٹر محسن جہانگیری' ابن عربی- چہرۂ برجستہ عرفان اسلامی' دانشگاہ تہران' ۱۴۰۰ھ- اردو ترجمہ محمد سہیل عمر- احمد جاوید (مترجمین) محی الدین ابن عربی- حیات و آثار' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور' ۱۹۸۹ء-

۱۲- مصنف فرانسیسی نژاد مسلمان ہیں- ان کا سارا خاندان (والد' بھائی) شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تصانیف کے ترجمے' شرح اور مطالعات کے لئے معروف ہے- ان کے بھائی نے سور بون یونیورسٹی پیرس سے پی ایچ ڈی' ایک ایسے موضوع پر کی جو ہمارے مذہبی حلقوں میں صدیوں سے مورد نزاع رہا ہے یعنی ابن تیمیہ کے اعتراضات بر تصوف کا جائزہ- ان کے والد فتوحات کیہ کے بعض حصوں کے کامیاب مترجم بھی ہیں اور شیخ اکبر کے تصورات و تالیفات پر بہت سے نہایت وقیع اور اہم مقالات کے مصنف بھی- دو کتابیں بھی ان کے قلم سے شیخ اکبر کی تعلیمات کے بارے میں سامنے آ چکی ہیں- پہلی کتاب شیخ کے تصور ولایت پر ہے عنوان ہے خاتم الاولیاء دوسری کتاب بحر ناپیدا کنار شیخ اکبر کی تعلیمات اور روحانی تعبیرات کو قرآن و سنت کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی اساسی مطابقت کی تائید کرتی ہے- اول الذکر کتاب کا انگریزی ترجمہ اسی ادارے کی طرف سے حال ہی میں چھپا ہے جس نے زیر تبصرہ کتاب شائع کی ہے- بحر ناپیدا کنار (اصل فرانسیسی) کا انگریزی ترجمہ امریکہ سے' نیو یارک یونیورسٹی پریس کی طرف سے شائع کیا گیا ہے- مصنف کی تحریر اور بعض دیگر قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس خاندان کا تعلق مصطفیٰ عبدالعزیز (میشل والساں) مرحوم کے طائفہ علمی سے ہے-

***

209

کتاب	:	فاعلات۔ اردو کے لیے عروض کا نیا نظام
مصنف	:	محمد یعقوب آسی
سنہ اشاعت	:	۱۹۹۳ء
ناشر	:	دوست ایسوسی ایٹس' لاہور
صفحات	:	۳۰
قیمت	:	/۸۰ روپے
مبصر	:	احمد جاوید

کوئی تہذیب اگر اپنی بنیادی ہیئت پر برقرار ہو تو اس میں ایک نظام توازن ضرور کارفرما ہوتا ہے جو اس کے تمام اوضاع کو ان تصورات حقیقت سے ہم آہنگ رکھتا ہے' جن کی Actualization تہذیبی ارتقا کا واحد پیمانہ ہے۔ تہذیبوں کی تشکیل کرنے والا ہر تصور اپنی زندہ اور موثر موجودگی کے لیے چند عمومی ضابطوں کا متقاضی ہوتا ہے تاکہ اس تصور کی تمام نسبتیں قطعیت کے ساتھ واضح اور متعین رہیں۔ اس طرح انحراف کی رو کو چلنے سے روکا جاسکتا ہے اور حقیقت کی طرف تہذیبی یکسوئی برقرار رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلی علوم ہوں یا فنون لطیفہ' ہر علم اور ہر فن کچھ اصول و ضوابط کا حامل ہوتا ہے جو اس کے امتیاز اور حدود کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ اس نقطۂ وحدت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو دائرہ تہذیب کا مستقل مرکز ہے اور جس کا اثبات انسان کی تمام سرگرمیوں کو ان کے ظاہری اختلافات اور امتیازات کے باوجود ایک ہی ہدف پر جمع رکھتا ہے۔ جس توازن کا ذکر ہو رہا ہے گو کہ وہ اپنی اصل میں مابعدالطبیعی ہے' مگر فی الوقت ہمیں اس کی اسی سطح تک محدود رہنا ہے جہاں انسان ایک فعال عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ معنی و اظہار کی سطح ہے جو انسانی موجودیت کے تمام مراتب کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یہ ناہموار ہو جائے تو انسانیت غیر متوازن ہو جاتی ہے۔

دیگر روایتوں کی طرح تخلیقی روایات بھی ـــــ جن کے ذریعے ہر تہذیب اپنے تصور جمال کا اظہار کرتی ہے ـــــ اسی سطح سے پھوٹتی ہیں۔ رومی اور بیدل کو پڑھنے والے جانتے ہیں کہ

محض معنی اور محض اظہار کوئی چیز نہیں۔ معنی' اظہار کی مستقل حقیقت ہے اور اظہار' معنی کی حرکی معنویت۔ اس اعتبار سے دونوں ایک ہیں' تاہم Discipline کی تبدیلی سے ان کے ایک ہونے کا مطلب مختلف ہو جاتا ہے — زیر تبصرہ کتاب چونکہ شعریات کے ایک شعبے سے متعلق ہے' لہٰذا ہم ادھر ادھر کی تفصیل میں جانے کی بجائے اپنی توجہ انہی باتوں پر مرکوز رکھیں گے جن کا تعلق شاعری کی تیکنیکی جہات' بالخصوص' عروض سے ہو۔

ہماری شعریات میں معنی و اظہار کی یکجائی کو ایک اصطلاح میں بیان کیا جاتا ہے : حسن اظہار۔ شعری معائب و محاسن کو جانچنے کا یہی معیار ہے۔ شاعری میں معانی کا داخلی نظام مراتب نہیں بلکہ اظہار کا حسن و کمال مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ یعنی کسی شعری متن کے مقام کا تعین 'کیا کہا گیا ہے' کے حوالے سے نہیں ہوتا۔ یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو کہا گیا ہے کیسے کہا گیا ہے۔ حسن اظہار کی کئی سطحیں ہیں — معنوی' تصویری اور صوتی۔ ان میں سے کوئی ایک باقی دو کو منہا کر کے وجود میں نہیں آتی' البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ مثلاً معنوی جہت غالب ہو اور صوری و صوتی' مغلوب — ان تینوں سطحوں پر حسن و قبح اور نقص و کمال کا تعین کرنے اور انہیں ایک دوسرے سے ممتاز رکھنے کے لیے کئی ذیلی علوم و فنون ایجاد ہوئے جن کی مجموعی کاوشوں سے بالآخر ایسے ضابطوں کا قیام عمل میں آیا جو تہذیب کی تہہ میں کارفرما تصور جمال سے سازگاری کا ایک ٹھوس معیار پیش کرتے ہیں۔ یہ معیار جو دراصل ذوق اور تکنیک کا امتزاج ہوتا ہے' اچھی اور بری شاعری کے درمیان خط فاصل کا کام دیتا ہے۔ اچھی شاعری اپنے تخلیقی پھیلاؤ کی وجہ سے اس کے تیکنیکی حدود میں توسیع کرتی ہے جبکہ بری شاعری اس کے مطالبات کا سامنا کرنے کی سکت سے محروم ہوتی ہے۔ عروض بھی ایسا ہی ایک علم ہے جو شعر کو ٹھیٹھ صوتی اکائی قرار دے کر اس کا ریاضیاتی تجزیہ کرتا ہے اور اس سے برآمد ہونے والے اجزاء کے سکون و حرکت اور ان کے تال میل کو دریافت کرتا ہے۔ زبان' ایک لحاظ سے' آواز کی تجسیم ہے۔ شاعری کے دائرے میں "عروض" اسی عمل کی باز آفرینی کا نام ہے۔ غیر تخلیقی اور میکانکی ہونے کے باوجود یہ آوازوں کو ان کی سادہ حالت میں گرفت میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔

کسی کلام کی موزونی یا ناموزونی کا ذوقی ادراک ہی کافی نہیں۔ ایسا ہوتا تو شاعری کا صوتی تنوع ظہور میں نہ آتا۔ عروض نے اس ذوقی شعور کو چند در چند تیکنیکی تفصیلات اور باریکیوں سے روشناس کر کے آواز کے مقداری سانچے وضع کیے جن کی مدد سے ایک طرف تو موجود صوتی توازن کو بالکل معروضی اور Clinical انداز میں دریافت کرنا ممکن ہوگیا' اور دوسری جانب انہیں

طرح طرح کی ترکیب دے کر اس توازن کی بے شمار صورتوں تک پہنچنے کا دروازہ بھی کھل گیا۔ یہ الگ بات کہ ہمارا بہترین تخلیقی جوہر عروض سے لاتعلق رہا جس کی وجہ سے اس کے فراہم کردہ امکانات بروئے کار نہ آسکے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تہذیبی زوال کی وجہ سے پیدا ہونے والی انفرادیت پرستی نے جہاں وحدت اور کلیت کے دیگر مظاہر کا انکار کیا' وہیں تخلیق اور تکنیک کی مرکب اکائی کو بھی دولخت کرکے رکھ دیا۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اردو' فارسی شعریات کی پوری تاریخ میں ایسا وقت کبھی نہیں آیا کہ عروض ایسے علوم کو شعرگوئی کے لیے لازمی سمجھا گیا ہو' لیکن شعر کی صوتی صحت کے پیمانے کی حیثیت سے عروض کی ضرورت کو کبھی نظرانداز بھی نہیں کیا گیا۔ تخلیقی روایت رو بکمال ہو تو اس میں ایک "پوراپن" پایا جاتا ہے۔ جس میں اس کے ثانوی عناصر بھی شریک ہوتے ہیں۔ شعری کمال بھی فقط ان حصوں تک محدود نہیں ہوتا جو شاعری میں مرکزی اہمیت رکھتے ہیں بلکہ اس کی چھوٹ ان اجزاء پر بھی پڑتی ہے جو نسبتاً کم اہم ہوتے ہیں مگر ان کے بغیر شاعری کا ترکیبی "کل" ناقص رہ جاتا ہے۔

حقائق کی معروضی نسبتیں کمزور پڑ جائیں تو آدمی قواعد و ضوابط سے بھاگنے لگتا ہے اور کسی عمومیت (Universality) کو قبول نہیں کرتا۔ ہمارے عہد پر یہ اصول پوری طرح منطبق ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں عروض ایسے قانونی علم کو تحقیق کا موضوع بنانا خاصی جرات کا کام ہے۔ آسی صاحب یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہماری موجودہ شعری فضا میں عروض کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی' اور آئندہ بھی اس کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ یہ کتاب بظاہر کوئی خاص عملی افادیت نہیں رکھتی' لیکن یہ نقص اس کتاب کا نہیں بلکہ اس صورت حال کا ہے جس میں اس طرح کی کاوشیں بے اثر ہو کر رہ گئی ہیں۔ ذاتی طور پر میرے لیے یہ کتاب اس لیے بھی کشش رکھتی ہے کہ اس میں تہذیبی پیش رفت کے اس اصول کا ادراک نظر آتا ہے کہ تہذیب کو سکڑنے اور مرجھانے سے روکنے کے لیے اس کے متروک محاسن کی بازیافت اور انہیں ایک نیا پیرایہ اظہار دینا ضروری ہے۔۔۔ آسی صاحب نے ایک خاص دائرے میں یہی کام کیا ہے' اور خاصی کامیابی کے ساتھ کیا ہے۔ کمپیوٹر کی ایجاد اور زندگی کے اکثر شعبوں میں اس کے نفوذ کے بعد سے انسانی ذہن کی فعلیت میں بھی کچھ بنیادی تبدیلیاں آگئی ہیں۔ اب تکنیکی ادراک کا بنیادی وسیلہ لفظ نہیں رہا بلکہ ذہن' ہندسی اور عددی ادراک سے مانوس ہو چلا ہے۔ سائنسی طریق ادراک اسی کو کہتے ہیں جس کی رو سے عدد اور ہندسے کے حدود لفظ سے زیادہ وسعت رکھتے ہیں۔ یہ بہت خوفناک بات ہے مگر جب اشیاء محض مقداری جہت سے قابل ادراک ہوں تو یہی کچھ ہوگا۔ آسی

صاحب، خدا کا شکر ہے، اس سمت میں نہیں گئے۔ انہوں نے تقطیع اور تعین بحور کے روایتی نظام میں کوئی بڑی تبدیلی کیے بغیر اسے ایک شماری طریقے سے متعارف کروانے کی کوشش ہے جو قیاس ہے کہ آگے چل کر حافظے کی بدلتی ہوئی عادتوں سے مناسبت پیدا کر لے گا اور ذہن اسے محفوظ رکھنے پر زیادہ قادر ہو جائے گا۔

عروض کے دائرے میں یہ کام بلاشبہ ایک نئی جہت کھولتا ہے اور اجتہاد کا درجہ رکھتا ہے۔ اس اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو جناب اختر شاد نے بڑی خوبی اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے

"یہ کتاب خالص اردو عروض کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔ اس میں پہلے سے مروجہ عروض کے ۳۵ دقیق اور پیچیدہ زحافات کی تعداد سمٹ کر ۱۵ ہو جاتی ہے۔ یہ پندرہ بھی، تصرفات کی قسمیں ہیں اور مصنف نے ان کو اس طرح اسم بامسمی کر دیا ہے کہ قاری کو ان کی نوعیت سمجھنے میں ذرا دشواری نہیں ہوتی —— اس سے پہلے یہ ہوتا آ رہا ہے کہ کسی نظم یا شعر کی بحر کا ایک نام پکارا جاتا ہے جو عربی الفاظ کا ایک طویل مرکب ہوتا ہے اور زحافات کی موجودگی میں اتنا طویل ہو جاتا ہے کہ اس کا نام یاد رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ پھر ایک دائرے کی کئی بحروں کے ناموں کا بڑا حصہ مماثل ہونے کی وجہ سے قاری کو الجھن ہوتی ہے۔ یعقوب آسی نے اس مسئلے کا مستقل حل یہ نکالا ہے کہ اردو عروض کا شماری نظام متعارف کراتے ہوئے تمام سالم یا مزاحف بحروں کو الگ الگ ریاضیاتی نمبر دے دیے ہیں۔ اس طرح ہر دائرے کی ہر بحر اپنے انفرادی نمبر سے پہچانی جائے گی..... اس نظام میں ایک خاص ترتیب ہے جسے ایک بار سمجھ لینے اور یاد کر لینے کے بعد آپ بحر کا شمار یہ دیکھتے ہی، دائرے کا نمبر، اس کے رکن کا نام اور تصرف کی نوعیت بتا سکتے ہیں..... اس نظام کے علاوہ مصنف نے ایک قابل قدر اضافہ یہ کیا ہے کہ پانچ عربی اور دو عجمی مروجہ عروضی دائروں کو ناکافی سمجھتے ہوئے، اردو عروض کے تقاضوں کے پیش نظر، مثمن بحروں کے دو نئے دائرے، دائرہ موتودہ اور دائرہ قاطعہ تخلیق کیے ہیں۔ اس طرح کل نو عروضی دائرے بن جاتے ہیں جو اب تک کی اردو شاعری میں مستعمل تقریباً تمام بحروں اور ارکان کا (جن میں رباعی اور آزاد نظم کی بحریں اور ارکان بھی شامل ہیں) احاطہ کرتے ہیں۔ کتاب میں تقطیع کے ایک دیسی طریقے یعنی خطی طریقہ تقطیع کو اردو الفاظ کے اعرابی نظام سے ہم

آہنگ کر کے بالکل عام فہم انداز میں متعارف کرایا گیا ہے...... اس کے علاوہ مصنف نے کچھ نئی اصطلاحات وضع کی ہیں اور کچھ پرانی اصطلاحات کو نئی معنویت عطا کی ہے۔" (ص ۶-۷)

کتاب کو اٹھارہ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا حصہ "اصناف شعر" جس میں اردو میں مروج اصناف شعر کا ایک اجمالی تعارف کروایا گیا ہے' خاصا ابتدائی اور سرسری ہے۔ دوسرا حصہ "علم عروض کیا ہے" مبتدیوں کے لیے مفید ہے اور اچھی طرح لکھا گیا ہے۔ تیسرا حصہ "تقطیع" مبادی تقطیع کا ضروری احاطہ کرتا ہے مگر اس میں ایک آدھ فروگذاشت بھی پائی جاتی ہے۔ فاضل مصنف نے نون غنہ اور واو معدولہ کو حروف شمار کیا ہے جو محل نظر ہے۔ "ن" کا غنہ اور و کا معدولہ ہونا ان حروف کی سلبی حالتوں پر دلالت کرتا ہے جن کے نتیجے میں ان کی وہ حیثیت زائل ہو جاتی ہے جو انہیں مستقل حرف بناتی ہے۔ آسی صاحب' کا یہ ارشاد بھی الجھن پیدا کرتا ہے ۔ "واو معدولہ بعض صورتوں میں مکمل خاموش ہوتا ہے جیسے: خواب' خواہش وغیرہ' اور بعض مقامات پر پیش کے برابر حرکت رکھتا ہے' مثلاً خوش' خود وغیرہ (ص ۲۷) واو معدولہ اپنی ہر صورت میں خاموش ہوتا ہے اور خود کوئی حرکت نہیں رکھتا۔ حرکت اس سے متصل حروف میں ہوتی ہے' مثلاً: خواب' خوش' خویش۔ چوتھا حصہ "اردو عروض کے تقاضے" بعض اختلافی امور کے باوجود بہت عمدگی اور مہارت سے تحریر کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں عروض کے جس نئے نظام کی بنا ڈالی گئی ہے' یہ فصل اس کا نقطہ آغاز ہے۔ اس میں مصنف نے اردو کے صوتیاتی اور لسانی امتیازات کی نشان دہی کی ہے' جن سے ایک جدید نظام عروض کی تشکیل کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ پانچواں حصہ "روایتی اور شماری نظام عروض" عروض کے روایتی اور شماری طریقوں کا تقابل ہے جس میں شماری طریقہ وضع کرنے کی ضرورت پر مضبوط استدلال کیا گیا ہے۔ چھٹا حصہ "شماری نظام کا تعارف" اس کتاب کی کلید ہے۔ اس کا لفظ لفظ غور سے پڑھے جانے کے لائق ہے۔ ساتواں حصہ "خطی طریقہ" تقطیع کے ایک عام فہم طریقے کو ذہن نشین کرواتا ہے۔ آٹھواں حصہ "ذاتی بحر اور توازن" ایک نئی اصطلاح "توازن" کی مختلف قسموں کا بیان ہے۔ نواں حصہ "کچھ ضروری وضاحتیں" ان چیزوں کی وضاحت کرتا ہے جنہیں اس شماری نظام کی ترکیب میں بنیادی اجزا کی

حیثیت حاصل ہے۔ دسواں حصہ "عملی تقطیع" روایتی طریقہ تقطیع اور تقطیعی متن میں ضمنی تبدیلیوں کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ گیارہواں حصہ "دوائر خمسہ" عربی عروض کے پانچ بنیادی دائروں اور ان سے اخذ کی جانے والی بحروں کا بیان کرتا ہے اور انہیں شماری نظام میں داخل کر کے دکھاتا ہے۔ بارہویں حصے کا عنوان "اردو میں مروج بحریں" ہے۔ اس میں اردو میں تقریباً تمام متداول بحور کا جائزہ لیا گیا ہے اور انہیں متعلقہ دوائر سے حاصل کرنے کا طریقہ بھی بتایا گیا ہے۔ پروفیسر حبیب اللہ غضنفر امروہوی کی پیروی میں بعض بحروں اور ارکان کی نئی صورتیں اور اسماء نقل کیے گئے ہیں۔ تیرہویں حصے "چند خاص بحریں" میں کچھ ایسی بحروں کا مطالعہ کیا گیا ہے جو تیکنیکی اعتبار سے اہم ہیں ـــــ اور اردو کے لیے دو نئے دائرے بھی وضع کیے گئے ہیں۔ چودھواں حصہ "رباعی کے اوزان" رباعی کے لیے مخصوص اوزان کا ایک جداگانہ شمار یہ پیش کرتا ہے۔ پندرھواں حصہ "رعایتیں یا شاعرانہ اختیارات" ان اختیارات کی نشاندہی کرتا ہے جنہیں بروئے کار لا کر شاعر عروضی قواعد میں کچھ لچک پیدا کر سکتا ہے۔ سولھواں حصہ "اضافہ" ان بحروں اور دائروں کا ذکر کرتا ہے جو عجمی علمائے عروض کی ایجاد ہیں۔ سترھواں حصہ "چند مفید باتیں" اردو لسانیات سے متعلق چند ابتدائی مگر مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ "اصطلاحات" اٹھارہواں اور آخری حصہ ہے جس میں ان تمام اصطلاحات کی مختصر تعریف درج ہے جو اس کتاب میں استعمال ہوئی ہیں۔ قاری کی سہولت کے لیے جدولیں بھی بنائی گئی ہیں جن سے متعلقہ مباحث کی عملی تفہیم میں خاصی مدد ملتی ہے۔

اس شماری نظام سے ذوقی مناسبت نہ رکھنے کے باوجود، مجھے، یہ کہنے میں کوئی تکلف نہیں کہ جناب محمد یعقوب آسی کی یہ کوشش عروض کے غضنفری دبستان سے وابستہ ایک صاحب بصیرت محقق کا وہ کارنامہ ہے جسے اس علم کی آئندہ پیش رفت میں نظرانداز کرنے کا خطرہ نہیں مول لیا جاسکتا۔ عروض کے عملی پہلو کو جب بھی کسی نئے تناظر میں دیکھا جائے گا، اس کتاب کی ضرورت پڑے گی۔

***

کتاب	"اقبال دشمنی ــــ ایک مطالعہ"
مصنف	پروفیسر ایوب صابر
ناشر	جنگ پبلشرز' لاہور
قیمت	/۲۰۰ روپے- مجلد- سفید کاغذ
مبصر	ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

"کچھ لوگ پیدائشی طور پر عظیم ہوتے ہیں-"
"کچھ لوگ محنت سے عظمت حاصل کرتے ہیں-"
"کچھ لوگوں پر عظمت لاد دی جاتی ہے" ــــ شکیسپئر نے عظیم لوگوں کی تین قسمیں بتائی ہیں- لیکن اقبال کی عظمت نہ تو پیدائشی تھی اور نہ ان پر لاد دی گئی تھی' بلکہ اس کو انہوں نے محنت اور ریاضت سے حاصل کیا ــــ انہوں نے ایک عام گھرانے میں آنکھ کھولی' لیکن ترقی کرتے کرتے انتہائی عروج سے ہمکنار ہوگئے- یہی وجہ ہے کہ ان کا ہر مرحلۂ ارتقا روشن اور واضح ہے ــــ اقبال کوئی معمولی شاعر اور مفکر نہیں- انہوں نے مسلمانوں کے اذہان و قلوب کو بہت وسیع پیانے پر متاثر کیا ہے ــــ عالم اسلام میں ان کے پائے کی کوئی دوسری شخصیت نظر نہیں آتی ــــ

یہ اقبال کا دور ہے- ان کی ذات علم و ادب کی راہوں میں چراغ کی طرح فروزاں ہے اور متنوع علمی اور ادبی سرگرمیوں کا محرک اور محور ہے ــــ خصوصاً برصغیر پاک و ہند کے حوالے سے اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ عصر حاضر کا شاید ہی کوئی شاعر' ادیب اور دانشور ایسا ہو جو ان سے کسی نہ کسی طرح متاثر نہ ہوا ہو- اقبال ہی کی بدولت مشرق میں اعتماد ذات کو فروغ ملا' بیداری پیدا ہوئی اور آزادی و حریت کی تحریکوں کو تقویت ملی- انہی کی وساطت سے مشرق میں بہت سے قدیم و جدید علوم سے اعتناء کی روش عام ہوئی- اور انہی کے حوالے سے دنیا کے عظیم فلسفیوں' شاعروں اور صوفیوں کے افکار پر بحث ہو رہی ہے- گویا اقبال ایک شخص نہیں' ایک ادارے' ایک انجمن اور ایک تحریک کا نام ہے-

اقبال کے مداحوں کی کبھی کمی نہیں رہی ــــــ ان کے حین حیات اور بعداز وفات بھی ان کی فکر و شاعری پر تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری ہے۔ اس اعتبار سے اقبال خوش قسمت ہیں کہ ان کا مطالعہ کرنے، ان کو سمجھنے اور ان پر اظہار خیال کی اہلیت و استعداد سے بہرہ ور لوگ ہمیشہ موجود رہے ہیں ــــــ بلکہ کئی اہل علم کی وجہ شہرت ان کا مطالعہ اقبال ہے۔ اس پائے کے اقبال شناس لوگوں کی تعداد گو محدود رہی ہے، لیکن ان کی نگارشات اقبال کی عبقریت کی تصدیق و تائید میں بہت موثر اور کامیاب رہی ہیں۔ یہ لوگ صحیح معنوں میں اقبال اور اقبالیاتی ادب کے لیے باعث فخر و ناز ہیں۔ تاہم اقبال کے عقیدت مندوں میں ایسے لوگ بھی بکثرت شامل رہے ہیں جن کے نزدیک اقبال ایک (CULT) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ اقبال کے پرستار ہیں۔ یہ صورت حال جہاں اقبال کی بے پناہ مقبولیت کا ثبوت ہے، وہاں ان کے پیغام کی اشاعت کی راہ میں رکاوٹ بھی ہے۔ اقبال حریت فکر اور روشن ضمیری کے علمبردار ہیں۔ گو ان کے ساتھ جذباتی لگاؤ کی ایک مثبت بنیاد ہے، لیکن انہیں خامیوں اور کوتاہیوں سے مبرا بھی سمجھ لیا جائے، یہ ضروری نہیں۔ شخصیت پرستی اور اندھی تقلید دونوں سطحی جذباتیت کے شاخسانے ہیں ــــــ جذباتی لگاؤ کو فکر و دانش کی رہنمائی ہی سے مفید اور نتیجہ خیز بنایا جاسکتا ہے۔ جذباتیت کی بنیاد پر حمایت اور مخالفت، دونوں تعصب اور تنگ نظری کو جنم دیتی ہیں۔ اس قسم کا رویہ اقبال کے مخالفین کے ہاں عام طور پر مشہود ہے۔ مخالفین اقبال میں اعتدال فکر و نظر کی مثال شاذو نادر ہی ملتی ہے۔ ان کے نکتہ چیں اکثر و بیشتر گوناگوں تعصبات کا شکار نظر آتے ہیں۔ ان کا کام سراسر منفی ہے۔ یہ لوگ اپنے تعصبات کی بدولت عام لوگوں کے ذہنوں کو طرح طرح کی الجھنوں میں مبتلا کر دیتے ہیں کیونکہ عام قارئین میں ان نکتہ چینوں کے تعصبات کا سراغ لگانے اور اعتراضات کی حقیقت معلوم کرنے کی نہ تو استعداد ہوتی ہے اور نہ ہی انہیں اس کی فرصت ملتی ہے، البتہ تعصب اور تنگ نظری کا جادو ان لوگوں پر نہیں چلتا جو حقیقت حال تک رسائی کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں، اور دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ان کی تحریریں ایک ایسے مجلا اور مصفا آئینے کا کام دیتی ہیں جس میں ایک طرف تو ان نکتہ چینوں کی خامیاں اور کمزوریاں نمایاں ہوتی ہیں اور دوسری طرف اقبال کی عظمت و رفعت اور زیادہ اجاگر ہوتی دکھائی دیتی ہے۔

اقبال کے نکتہ چینوں کے دامن میں بے سروپا اور پست اعتراضات کی بھرمار ہی نہیں، ان کا انداز بیاں اور طرز استدلال بھی شائستگی سے عاری ہے ــــــ البتہ بعض ناقدین فن، مذہب،

اخلاق اور فلسفے وغیرہ کے حوالے سے خوبصورت اصطلاحات اور منطقی استدلال سے لیس ہو کر اقبال پر سنگ باری کا شوق پورا کرتے ہیں اور بزعم خود اقبال کشی کی سعی کرتے ہیں۔ چونکہ بنیادی طور پر دونوں طرح کے ناقدین تعصب اور تنگ نظری کا شکار ہیں' اس لیے ان کی جراحی ضروری ہے تاکہ سادہ اور معصوم اذہان کو ان کی فساد انگیز یلغار سے محفوظ رکھا جاسکے۔

اقبال کو قدرت نے سلامت طبع اور حق شناسی سے بہرہ ور کیا تھا ـــــ وہ منفی تنقید سے کبھی خائف نہ ہوئے۔ اقبال پر نکتہ چینی کا سلسلہ نیا نہیں۔ اقبال کی زندگی کے ابتدائی دور ہی میں اقبال کے حاسد یہ کام شروع کر چکے تھے' البتہ اس کی نوعیت اقبال کے فکر و فن کے ارتقاء اور احوال زمانہ کی رعایت سے تبدیل ہوتی رہی۔ دوسرے لفظوں میں مخالفین پینترے بدل بدل کر اقبال پر حملہ آور ہوتے رہے۔ مثلاً شروع میں اقبال کی زبان و بیان کو ہدف تنقید بنایا گیا۔ پھر ان کے فلسفہ خودی اور ان کے دیگر عمرانی و دینی افکار کو نشانہ طعن بنایا گیا۔ اقبال اپنی زندگی میں مکتوبات و مقالات کے ذریعے ان اعتراضات کا مدلل جواب دیتے رہے۔ آہستہ آہستہ ان کے احباب اور دیگر حق پسند اہل قلم بھی ان کا ساتھ دینے لگے۔ اقبال خوش قسمت ہیں کہ ان کی وفات کے بعد بھی بعض چوٹی کے اہل دانش و بصیرت ان کی ترجمانی کا فرض ادا کرتے رہے اور اپنی اعلیٰ صلاحیتوں کے ساتھ مخالفین اقبال کے اعتراضات کی مدلل تردید کرتے رہے۔ اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم' ڈاکٹر سید محمد عبداللہ' بشیر احمد ڈار' ڈاکٹر جاوید اقبال' سید نذیر نیازی اور ڈاکٹر عبدالمغنی ایسی معتبر شخصیات شامل ہیں۔ تاہم ایک مدت سے یہ ضرورت محسوس ہوتی رہی ہے کہ اقبال پر ہونے والے اعتراضات اور مطاعن کو یکجا کیا جائے' ان کی قسم بندی کی جائے' اور ہر قسم کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا جائے ـــــ لیکن یہ اندیشہ ہمیشہ دامن گیر رہا کہ مبادا اعتراضات تو اکٹھے ہو جائیں' لیکن ان کی موزوں تردید نہ ہو سکے' نتیجہ یہ ہو کہ اعتراضات زیادہ وزنی تصور ہونے لگیں۔ علاوہ ازیں یہ مسئلہ بھی پریشان کن رہا کہ یہ اعتراضات شاعری پر بھی ہیں' فکر و فلسفہ پر بھی' عقائد و نظریات پر بھی' سیاسی مسلک پر بھی اور شخصی و نجی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بھی ـــــ گویا مختلف شعبوں سے متعلق ان اعتراضات کی تردید کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں۔ لیکن مقام شکر ہے کہ پروفیسر ایوب صابر نے ایک منجھے ہوئے نقاد کی حیثیت سے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور ایم فل اقبالیات کی سند کے لیے "اقبال پر معاندانہ کتب کا جائزہ" کے موضوع پر تحقیقی مقالہ پیش کیا جس کی ترقی یافتہ اور مطبوعہ صورت "اقبال دشمنی ـــــ ایک مطالعہ" اس وقت زیر بحث ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر اعتراضات کے جوابات پہلے بھی دیے گئے تھے' جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے' لیکن یہ جوابات جزوی نوعیت کے تھے اور منتشر حالت میں تھے۔ پروفیسر ایوب صابر نے جہاں اس کام کو مربوط انداز میں انجام دینے کی کوشش کی ہے' وہاں تحقیق و تنقید کے تقاضوں کا بھی بخوبی لحاظ رکھا ہے۔ اس بنا پر پروفیسر ایوب صابر نے اقبال کے دفاع یا معترضین اقبال کی تردید کو پہلی بار مربوط اور نتیجہ خیز بنانے کی سعی کی ہے۔ اس سلسلے میں اگرچہ انہوں نے صرف چھ کتابوں اور تین کتابچوں کا احاطہ کیا ہے' لیکن ان کے حوالے سے انہوں نے اقبال کی زبان و بیان' افکار اور شخصیت' تینوں پہلوؤں پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ اس طرح لیا ہے کہ بہت سے دیگر معترضین کا جواب بھی فراہم ہوگیا ہے۔ کتاب کا ہر صفحہ ان کی محنت و کاوش کا آئینہ دار ہے' اور وہ اپنی اس تصنیف کے بارے میں بجا طور پر کہہ سکتے ہیں۔ ع

"شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم"۔

کتاب کا حصہ اول محمد امین زبیری کی کتاب "خدوخال اقبال" کے تنقیدی جائزے پر مشتمل ہے۔ انہوں نے زبیری کی تحریروں ہی سے ان کی بدنیتی' کم فہمی بلکہ کج فہمی' سفلہ پن اور تضاد بیانی کو واضح کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ "خدوخال اقبال" لکھنے کا محرک نہ تو قومی و ملی مفاد تھا اور نہ کوئی علمی خدمت' بلکہ مصنف نے بربنائے حسد' نیز شہرت اور رقم کے حصول کے لیے اقبال کے خلاف اعتراضات کی گٹھڑی تیار کی۔ قدرت کی ستم ظریفی دیکھیے کہ وہ اپنی زندگی میں نہ اس کتاب کی بدولت شہرت حاصل کر سکے اور نہ رقم ــــــ کتاب کے اس پہلے حصے میں "علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی" نامی کتاب کا ذکر بھی شامل ہے ــــــ یہ کتاب حامد جلالی سے آفتاب اقبال نے لکھوائی' اور اقبال کی شخصیت پر اس میں متعدد پریشان کن اعتراضات ہیں۔ پروفیسر ایوب صابر نے تحقیق کی روشنی میں ان اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔

پروفیسر ایوب صابر نے کتاب کے حصہ دوم میں اقبال کے ایک اور نکتہ چیں برکت علی گوشہ نشیں کی جراحی کا فریضہ بھی انجام دیا ہے جو ایک خاص فرقے کے پیروکار ہونے کی بناء پر اقبال کی مخالفت میں پیش پیش رہے۔ انہوں نے "اقبال کا شاعرانہ زوال" اور چند دیگر کتابچوں کے ذریعے کلام اقبال کی "اصلاح" کی کوشش کی ہے اور اس طرح اپنی تنگ نظری اور تعصب کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے اقبال پر زبان طعن اس لیے دراز کی کہ اقبال' حضرت ابوبکر صدیقؓ ایسی برگزیدہ ہستیوں کی تعریف میں رطب اللسان تھے۔ ان کی "اصلاحیں" دیکھ کر ہنسی بھی آتی ہے اور افسوس بھی ہوتا ہے۔ انتہائی بدذوقی اور تعصب کے مظاہرے کے باوجود انہیں اصرار ہے

کہ ان کی مجوزہ تبدیلیوں' بالفاظ دیگر ان کی تحریفات کو کلام اقبال میں جگہ دی جائے۔

پروفیسر ایوب صابر نے مجنوں گورکھپوری اور صائب عاصمی کے اعتراضوں کا رد بھی پیش کیا ہے۔ دونوں نے اشتراکیت کے زیر اثر اقبال کے اسلامی رجحان کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ مجنوں کے نزدیک اقبال کی حجازیت اور حصول قوت کی تلقین محل اعتراض ہے۔ صائب عاصمی کو پروفیسر ایوب صابر نے خواہ مخواہ اہمیت دی ہے ورنہ اس قسم کے مرفوع القلم لوگوں کو منہ لگانا ثقہ لوگوں کا شیوہ نہیں۔ ایسے ہی لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے قرآن مجید میں مسلمانوں کی شان یوں بیان کی گئی ہے: "جب وہ جاہلوں سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ انہیں سلام کہہ کر دامن چھڑا جاتے ہیں۔" اس کا احساس شاید پروفیسر ایوب صابر کو بھی تھا' چنانچہ مجنوں گورکھپوری کے سلسلے میں جو باب ہے' وہ ۳۶ صفحات پر مشتمل ہے اور عاصمی کے سلسلے میں باب کے صرف ۹ صفحات ہیں' حالانکہ مجنوں اور عاصمی کی کتابوں کی ضخامت برابر ہے۔ عاصمی کو درخور اعتناء سمجھنے سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ پروفیسر ایوب صابر کی تلاش و جستجو کا دائرہ کتنا وسیع ہے اور ان میں کتنی ہمہ گیری پائی جاتی ہے۔ وہ اس موضوع سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی چیز کو بھی نظرانداز نہیں کرتے۔ بہرحال' ہمیں توقع کرنی چاہیے کہ وہ دیگر اہم تر نقادان اقبال کو بھی اسی انداز سے زیر بحث لائیں گے' جیسا کہ انہوں نے خود بھی ارادہ ظاہر کیا ہے۔

جناب ایوب صابر نے اقبال کے نکتہ چینوں کی لغزشوں کو دلائل و براہین سے واضح کرتے ہوئے ان کی بعض آراء سے اتفاق بھی کیا ہے' اور اس طرح توازن فکر اور صداقت شعاری کا ثبوت دیا ہے۔ انہوں نے کہیں کہیں اقبال کے ناقدین کی نفسیاتی تحلیل و تجزیہ کی کوشش بھی کی ہے' لیکن اس پہلو سے مزید کوشش و کاوش کی ضرورت ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اقبال پر بے سروپا الزامات اور اعتراضات جڑنے کی کوشش کرتے ہیں' ان کے پس منظر میں مخصوص مذہبی' سیاسی اور فکری رویے کارفرما ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایک شخص اقبال کی شاعری میں مین میخ نکالتا نظر آتا ہے یا اقبال کے سیاسی مسلک پر نکتہ چینی کرتا ہے' جبکہ اقبال سے اس کی پرخاش کا اصل سبب مذہبی مسلک کا اختلاف ہے۔ یہ جاننے کی بھی ضرورت ہے کہ اشتراکی روس' انگلستان اور بھارت کے نقادان اقبال کے نقطہ ہائے اتفاق و اختلاف کیا ہیں —— اقبال کے فکری و نظریاتی پہلو پر نکتہ چینی کرنے والے دانشوروں کی اکثریت یہ سمجھتی ہے کہ اقبال چونکہ عصر حاضر میں احیائے اسلام کی تحریک کا حدی خواں اور مشعل بردار ہے' قیام پاکستان' اور پھر مشرق کی بیداری میں اقبال کا حصہ بہت نمایاں ہے' اس لیے اقبال کو متنازع بنانے سے ان کی

وقعت کم ہو جائے گی، اور اسلام اور پاکستان سے لوگوں کا ذہنی و قلبی تعلق کمزور ہو جائے گا۔
اس بناء پر اقبال کا دفاع محض ایک شاعر یا مفکر کا دفاع نہیں، عالم اسلام کی آزادی، بقاء اور ترقی
کے لیے متحرک قوت کا دفاع ہے۔ لہٰذا میں جناب ایوب صابر کو ان کی تصنیف ''اقبال دشمنی
—— ایک مطالعہ'' کی اشاعت پر ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ اس سلسلے میں
ان کا اگلا منصوبہ زیادہ جامع اور وسیع تر تناظر کا حامل ہو گا۔

***

کتاب : آیات ادب
مرتب : جعفر بلوچ
ناشر : مکتب عالیہ اردو بازار لاہور
مبصر : محمد اصغر نیازی

گورنمنٹ کالج آف سائنس لاہور کے اردو ادب کے استاد' معروف شاعر اور نقاد جناب جعفر بلوچ اس بار اپنے قارئین کے لیے اپنے شہر "لیہ" اور اس کے جڑواں شہر "مظفر گڑھ" کے اکابر علم و ادب پر مشتمل ایک جامع تعارفی تذکرہ لے کر آئے ہیں' چونکہ وہ خود ایک شاعر ہیں' اس لیے جسے بھی وہ اپنی کتاب میں لائے ہیں' اسے اس کی شاعری کے حوالے سے لائے ہیں۔ ان کی کتاب "آیات ادب" پڑھتے ہوئے "گویا دبستان کھل گیا۔" سب سے پہلے تو اس بات پر حیرت ہوتی ہے کہ لیہ اور مظفر گڑھ جیسے چھوٹے سے خطے میں اس قدر قد آور شاعر اور بے اندازہ پڑھے لکھے لوگ کیسے سما گئے ــــــ بلکہ چھوٹی سی اس کتاب کو پڑھ کر فارسی کی اس حکایت پر یقین آگیا ہے کہ "دو سلطان دو اقلیمے نمی گنجند و لے دہ درویش در یک گلیم می گنجند" اور مجھے تو خطہ لیہ و مظفر گڑھ "گلیم درویش نہیں دل درویش کی طرح لگتا ہے جس میں کئی دنیائیں سما جائیں۔"

پروفیسر جعفر بلوچ نے اس کتاب کے ذریعے ایسے باکمال لوگوں سے ہمیں متعارف کرایا ہے' کہ قاری بے اختیار پکار اٹھتا ہے ع

ایسی چنگاری بھی یا رب اپنی خاکستر میں تھی

بلکہ اتنی چنگاریاں کہ مایوسیوں کے جنگل کے جنگل خاکستر کر دیں۔ علم و ادب میں قحط الرجال کا رونا رونے والے اک ذرا اپنے دیس کی بستیوں میں گھوم پھر کر دیکھتے تو ان کا یہ احساس جانکاہ احساس جانفزا میں بدل جاتا۔ نمونے کے طور پر "آیات ادب" ہی کا مطالعہ فرمالیجیے متن میں جناب جعفر بلوچ نے لکھا ہے کہ زندہ قومیں اپنے علمی و ادبی ورثے کو ضائع ہونے دیتی ہیں نہ اپنے ہاں کے کسی جوہر قابل کو خاک میں ملنے دیتی ہیں۔ انہوں نے اپنے جیسے چند مشکل

پسند محققوں مثلاً ماجد قریشی، اشرف قدسی، خاطر غزنوی، محسن احسان، تاج سعید، ڈاکٹر طاہر تونسوی، ڈاکٹر اجمل نیازی، حکمت ادیب اور بشیر سیفی کی طرح اپنے آبائی گھر لیے اور گردو نواح کے گھروں مثلاً مظفر گڑھ کے ایسے سارے ممتاز شعراء کے حالات اور انتخاب کلام "آیات ادب" کے گلدستے میں سجا کر پیش کیے ہیں جنھوں نے فارسی، اردو اور عربی میں داد سخن دی ہے۔

بقول مرتب اس ادبی منطقے نے برعظیم کی ادبی تاریخ میں نمایاں اور قابل ذکر کردار ادا کیا ہے۔ ادبی مراکز سے دور ہونے کے باوجود یہاں کے تخلیقی جواہر ریزے کیفیت اور کمیت، دونوں پہلوؤں سے قابل اعتناء ہیں۔ بلکہ مجھے یہ کہنے دیجئے کہ جو انہیں درخور اعتناء نہ سمجھے، وہ آپ بے بہرۂ علم و ادب ہے۔ "آیات ادب" کا فلیپ ممتاز دانش ور پروفیسر محمد منور نے تحریر کیا ہے۔ انہوں نے مختصر لیکن جامع الفاظ میں کتاب کی معنویت کو اس طرح اجاگر کیا ہے کہ بے اختیار ساری کتاب پڑھ جانے کو جی چاہتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"جعفر صاحب کی یہ گراں قدر تصنیف علمی مراکز سے دور افتادہ دیگر علاقوں کے اہل قلم کو بھی شوق دلائے گی کہ وہ بھی اپنے اپنے علاقوں کے ادبی اکابر کے تذکرے مرتب کریں اور اس طرح اپنی انفرادی اور اجتماعی عمر کی درازی کا اہتمام فرمائیں۔"

حکایت قدآں یار دلنواز کنیم
بایں بہانہ مگر عمر خود دراز کنیم

جعفر بلوچ نے جو ایک خوبصورت شاعر بھی ہیں، "تھامس گرے" کے اشعار کے منظوم ترجمے سے اپنی کتاب کے سرمتن کا آغاز کیا ہے۔

ہیں سمندر کی تہوں میں ایسے کتنے ہی گہر
جن کی منظر تابیوں کو جانتا کوئی نہیں
ایسی کتنی ہی بہاریں آئی ہیں صحراؤں میں
جن کے حسن رنگ و بو سے آشنا کوئی نہیں

یہ ہماری علمی بے حسی کا نوحہ ہے جس کا احساس تو شاید ہر درد مند پڑھے لکھے کو ہو لیکن اس احساس کو عمل کا جامہ پہنانے والے یقیناً بہت ہی کم ہیں۔ کون ہے جو جعفر بلوچ کی طرح کسی علاقے کے ان دیکھے اور ان پرکھے ادبی ہیروں اور موتیوں کو اس شان سے سامنے لائے کہ ان کے ادبی کام، مقام اور علمی جلالت کی تجلیات ہماری آنکھوں کو خیرہ کر دیں۔

"آیات ادب" میں علم و ادب کی کئی نئی دنیائیں دریافت ہوئی ہیں۔ شیخ الاسلام حضرت بہاء

الدین زکریا ملتانیؒ کے ذکر خیر سے کتاب کا آغاز کرنے سے علم و ادب کی برکتوں میں دین و عقبیٰ کا فیضان بھی شامل ہوگیا۔ ان کی کیمیا نظری کے ساتھ ان کا علمی مرتبہ کس قدر بلند ہے' اس کو پا جانے کے لیے فخرالدین عراقی کا ایک شعر کافی ہے۔

پرسی اگر ازجہاں کیست امام زماں
نشنوی از آسماں جز زکریا جواب

اسی طرح ایک اور یگانہ روزگار شخصیت حضرت مولانا عبدالعزیز پرہیاروی ہیں۔ بقول مرتب "حدیث' فقہ' ہیئت' طب' شعر و ادب اور دیگر علوم میں ان کے مکاشفات ہماری تاریخ علم و ادب کا گراں بہا علمی سرمایہ ہیں۔ ان کا نام اور کام برعظیم سے باہر بھی متعارف اور مقبول ہے۔ لیکن اس المیے کو کیا نام دیں کہ پاکستان کے علمی حلقے اس شخصیت سے ناواقف ہیں' الاماشاء اللہ ! علامہ پرہیاروی کی صرف عربی تصانیف ہی کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ ان کے مطالعے اور ان پر غور و فکر کے لیے اک عمر چاہیے۔ ڈاکٹر لاشر' سید مناظر احسن اور علامہ اقبال جیسے اکابر حضرت علامہ عبدالعزیز پرہیاروی کے مداح اور معتقد تھے اور حیرت یہ ہے کہ اس باکمال اور کرشمہ سنج شخصیت نے زندگی کی صرف تینتیس بہاریں دیکھیں اور اپنی لافانی کتابوں کی شکل میں اہل علم کو کتنی ہی بہاریں دے کر اس جہاں فانی کو خیرباد کہہ گئے۔"

سچ جانئے تو صرف اتنا کچھ ہی جاننے کے بعد مجھے مولانا کے از "آیات ادب" ہی نہیں' آیت من آیات اللہ بھی لگے۔ لیکن مجھے ایک بار پھر وہی رونا رونے دیجئے—— اسے ہماری قومی بے حسی اور علمی و تہذیبی بدقسمتی سے سوا کیا نام دیا جاسکتا ہے کہ ایسے ایسے تابندہ تر گہر اپنی ضیا پاشیوں کے تعارف کے لیے منتظر فردا ہیں۔ کاش احساس زیاں بیدار ہو جاتا اور ہم آج کا کام کل پر نہ اٹھا رکھتے۔ دیکھئے' ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان کی نظر اس طرف کب اٹھتی ہے!

یہ تو ایک مثال تھی' مشتے از خروارے' ورنہ قارئین کے لیے "آیات ادب" کے دو سو چالیس صفحات میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جو ہماری خوشگوار حیرتوں کو دو چند کرنے کا سامان رکھتی ہیں۔

راجہ محمد عبداللہ ہماری قومی اور ملی شاعری میں ایک ممتاز نام ہیں۔ میں تو ان کے بارے میں ان کے ہم عصر اساطین ادب کی آراء پڑھ کر پریشان ہوگیا۔ کشفی ملتانی ہماری اردو غزل کی آبرو ہیں۔ ان کے علاوہ جلال میرزا فانی "دوہے" میں ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔

مہر عبدالحق' غافل کرنالی' نسیم لیہ' خیال امروہوی' شعیب جاذب—— خود جعفر بلوچ اور

ایسے ہی کئی اور نام اس کتاب میں ایسے ہیں جن کی شخصیت اور شاعری سے پاکستان کے پڑھنے لکھنے والے بخوبی واقف ہوں گے۔ بلکہ بہت سے تو ان میں سے بہت سوں کے ماننے والے ہوں گے۔ شاید کچھ ان میں سے کچھ کے چاہنے والے بھی ہوں ــــــ اسی طرح ہماری سیاست کے ایک دانا و بینا بزرگ جناب نوابزادہ نصر اللہ خان سے تو سبھی واقف ہوں گے، مگر اس نوابزادہ نصر اللہ خان سے کم لوگ واقف ہوں گے جو ایک خوش ذوق شاعر ہے، اور ناصر تخلص کرتا ہے۔

بہرحال، "آیات ادب" کی معنوی اور صوری خوبیاں بیان سے باہر ہیں۔ ہر صاحب قلم کا پورا تعارف، اس کے علمی و ادبی کارناموں کا تذکرہ اور اس کا منتخب کلام بڑے سلیقے اور قرینے سے پیش کیا گیا ہے۔ تاہم "آیات ادب" کے بعض ابواب میں کہیں کہیں تشنگی کا احساس بھی ہوتا ہے مثلاً حضرت کشفی ملتانی نے خواجہ فریدؒ کی منتخب کافیوں کا منظوم ترجمہ "نغمہ صحرا" کے نام سے کیا تھا، لیکن "آیات ادب" میں کشفی صاحب کے اس ادبی کارنامے کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ آخر میں ایک بار پھر قند مکرر کے طور پر یہ عرض کروں گا کہ اس کتاب نے فارسی اور اردو شاعری کی متعدد ان دیکھی اقالیم کے دروازے ہمارے سامنے وا کر دیے ہیں۔ اب ان میں داخل ہو کر بقدر ذوق و شوق، داد سخن دینا ہمارا کام ہے۔

------------ مدعا مختلف ہے

ڈاکٹر عشرت حسن انور کے مقالے "فلسفیانہ امتحان کا امتحان"
پر ایک نظر

محمد سہیل عمر

آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فلسفی متکلم عضدالدین ایجی نے علم کلام کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی :

> علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینیہ کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلائل دینے اور شبہات کا ازالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ [۱]

دلائل کا انحصار بڑی حد تک ہر عہد کے فکری وسائل پر رہا ہے اور شبہات بھی ہر عہد کے مخصوص فکری مسائل سے جنم لیتے رہے ہیں۔ اس طرح علم کلام کے عنوان کے تحت عمل فرما ثانوی عقلی سرگرمی اور اس کے حاصلات میں ہر عہد کے تقاضے بھی منعکس ہوتے رہے ہیں اور ان کا ردعمل بھی۔ اس کے صدیوں پر پھیلے ہوئے فکری سفر کے دوران میں اسے اسلام کے دیگر مکاتب فکر یعنی اسلامی فلسفہ اور فقہ و تصوف سے بھی تاثیر و تاثر اور عمل اور رد عمل کی منزل سے گزرنا پڑا جس کے نتیجے میں طرفین کے ذخیرہ مباحث میں اضافہ ہوا، نتائج افکار میں تغیر آیا اور نقطہ نظر میں وسعت اور رنگا رنگی پیدا ہوئی۔ [۲]

حقائق دین کے اثبات کی غرض سے وجود میں آنے والی یہ عقلی سرگرمی عہد بہ عہد تغیرات سے گزرتے ہوئے جب ہمارے زمانے اور برصغیر کی فکری فضا میں ظہور کرتی ہے تو اس کے قائلین میں یہاں کے حالات کے مطابق اہل علم کے دونوں طبقوں یعنی جدید تعلیم یافتہ اہل قلم اور قدیم مدرسی نظام تعلیم کے فارغ التحصیل علماء شریک نظر آتے ہیں۔ دونوں اپنے دائرہ کار میں اور اپنے اپنے فکری وسائل کے سہارے اپنے عہد کے سوالوں کا سامنا کرتے ہیں اور ان کا جواب فراہم کرتے ہیں۔ [۳]

جدید تعلیم یافتہ مفکرین میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اور موثر آواز علامہ اقبال ہیں لیکن علامہ کی فکری حیثیت محض جدید کلام کے ایک نمائندے سے کہیں بلند تر ہے۔ ان کا کثیر ابعاد شعری اور نثری کارنامہ اپنے حد و وسعت کے اعتبار سے تنگنائے کلام کا اسیر نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم جدید علم کلام کی تشکیل کو ان کے پورے فکری تناظر کا ایک اہم جزو ضرور کہا جا سکتا ہے۔

علامہ کے خطبات یعنی <u>تشکیل جدید الہیات اسلامیہ</u>، [۴] کو تقریباً بھی ماہرین اقبالیات نے عہد حاضر میں حقائق دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیر نو قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال کے زمانے تک آتے آتے 'مغرب جدید کی تہذیب سے فکری تصادم کے نتیجے میں' ان کے عہد کے سوالات ایک مخصوص شکل اختیار کر چکے تھے جو بڑی حد تک ان سے پہلے کے ادوار سے مختلف تھے۔ دوسری طرف علامہ اقبال کے فکری وسائل بھی ان سے پہلے دور کے مفکرین کے مقابلے میں وسیع تر اور مکمل تر تھے۔ مغربی تہذیب سے جیسا براہ راست تعارف انہیں حاصل تھا اور مغربی فکر و فلسفہ پر جتنی گہرائی اور گیرائی سے ان کو دسترس حاصل تھی اس سے ان کے پیشترو بہرہ مند نہیں تھے۔

علامہ کے عہد کے فکری مسائل کی مخصوص نوعیت، ان کے مخاطبین کے مخصوص ذہنی تقاضے اور علامہ کا فکری تناظر، یہ سب عناصر مل کر تشکیل جدید کو اس طرح کی دیگر کاوشوں سے ایک الگ اور ممتاز حیثیت میں لے آتے ہیں۔

اس انفرادی حیثیت کے بارے میں یوں تو اس طرح کے بیان بھی ملتے ہیں کہ "علامہ اقبال کے خطبات عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں جس کی ضرورت ارباب فکر و بصیرت عرصہ سے محسوس کر رہے تھے، اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔"[۵] لیکن ایسے بیانات سے قارئین کو یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ تشکیل جدید کی علمی منہاج میں وہ کون سے عناصر ہیں جن کی وجہ سے اس کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کا بیان زیادہ رہنما ہے۔ 'ڈاکٹر صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں تشکیل جدید کے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے اولاً تو علامہ اقبال کی اس فکری کاوش کو سر سید احمد خان کے مکتب فکر کے تسلسل میں ایک اہم ضرورت یعنی "ایک جدید علم کلام کی تخلیق" کی کامیاب تکمیل قرار دیا ار پھر سر سید کے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں کے حوالے سے یہ بتایا کہ ان کے نزدیک علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ دینی حقائق اور فلسفہ و سائنس میں عدم مطابقت نہیں ہے۔' اس مقصد کو حاصل کرنے کے سر سید نے دو طریقے بتائے تھے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن نے اگرچہ انھیں عنوان نہیں دیا تھا تاہم سہولت کی خاطر ہم ان کے لیے "اصول تطبیق" اور "اصول تفریق" کے عنوانات قائم کر سکتے ہیں۔

اصول تطبیق یہ ہے کہ "یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔"[۸]

اصول تفریق یہ ہے کہ "یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیاء کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں، یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جا سکتی ہے۔"[۹] اس کے بعد ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنا اولین تاثر یوں درج کیا ہے۔

ابتدا میں چندے میرا خیال یہ رہا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی یہ بات کھل گئی کہ ایسا نہیں ہے ------- اسلام اور فلسفے کو تطبیق دینے اور ہم آہنگ کرنے کی جو غیر معمولی لیاقت ان کو حاصل ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے عظیم علماء مثلاً نظا اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انھوں نے

ہمارے لیے ایک جدید علم الکلام کی نیو رکھ دی ہے۔" "

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے تبصرے سے یہ واضح ہوا کہ علامہ کا اختیار کردہ منہاج علمی اصول تطبیق سے عبارت ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس اصول کا اطلاق کرتے ہوئے علامہ نے استدلال کی جو عمارت اٹھائی' اس کے در و بام سے یہ اصول کیسے منعکس ہوا ہے نیز جدید علم الکلام کی نیو رکھتے ہوئے علامہ نے اس نیو میں کیا کچھ رکھا تھا۔

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ علامہ کے مخاطبین کے ذہنی مسائل سابقہ نسلوں سے مختلف تھے۔ دوسری طرف علامہ کے علمی وسائل گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے اپنے پیشرو مصنفین سے مختلف بھی تھے اور متنوع بھی۔ مخاطبین کے بارے میں علامہ کا اپنا بیان کچھ یوں ہے:

ان لکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہشمند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خوان دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے (والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔ [۲]

یہ فلسفہ جو اس زمانے کے ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا' کیا تھا؟ مغربی افادیت پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ اس سے جو ذہن تیار ہوتا ہے اس کی طرف بھی علامہ نے خطبات کے آغاز ہی میں اشارہ کر دیا ہے کہ "اسے محسوس یعنی اس قسم کی فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے"۔ [۳] ــــــ لہٰذا اب ہمیں تشکیل نو کے کام کے لیے" کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہو گی جو ــــــ نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے بآسانی قبول کرے"۔ [۴]

اب علامہ کا ایک بیان خود اپنی افتاد طبع کے بارے میں بھی دیکھ لیجئے۔ ستمبر ۱۹۲۵ء میں صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام خط میں لکھتے ہیں:

میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے البتہ فرصت کے اوقات میں میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لیے ہے' نہ تعلیم و تعلم کی غرض سے ــــــ اس کے علاوہ ایک اور بات (یہ) بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں ــــــ [۵]

ان عبارتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم مسئلہ زیر بحث یعنی علامہ کے منہاج علمی کے بارے میں یہ عرض کریں گے کہ علامہ کے مخاطبین دوگونہ مشکلات کا شکار تھے ۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات (Categories) کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیت پرستی Empiricism کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے ۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیات پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں ۔[۵]

علامہ نے مصلحت وقت اور اپنے علمی رجحان کا تقاضا یہ جانا کہ ان کے مقولات کا انکار کرنے کے بجائے یا ان کے علاوہ دوسرے مقولات کو تسلیم کرنے کی جانب ان کو مائل کرنے کے بجائے انہی مقولات کے اندر اور انہی مقولات کی مثال اور مشابہت کے ذریعے ان کو حقائق دین کی تفسیر کر کے دکھائی جائے اور ان کے شعور پر یہ واضح کر دیا جائے کہ خود تمہارے مسلمات کے مطابق اسلام اور علوم جدیدہ میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں ۔ یہ راستہ دشوار تر ہے ۔ دو اقالیم کے مقولات کا امتیاز قائم کرنا اور اس امتیاز کی بنیاد پر ان کے مدلولات کو الگ کرنا آسان ہے لیکن ایک اقلیم کے مقولات و مسلمات کے سہارے اور ان کی مثال کے ذریعے ایک الگ اور ماوراء اقلیم کے حقائق کی تعبیر خوگر محسوس اذہان تک منتقل کرنا ایک مشکل کام ہے ۔ اس مجرد بحث کو ہم چند مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کریں گے ۔

کانٹ کے اپنے زمانے سے لے کر ہماری معاصر فکری تحریک "پس جدیدیت" تک جو بنیادی تصور روپ بدل بدل کر کم و بیش ہر مکتب فکر میں ظاہر ہوتا رہا ہے وہ کانٹ کے مرکزی اعتراض پر استوار ہے ۔ مابعد الطبیعیات یا وجود خداوندی کے سلسلے میں کانٹ کا نظریہ مختصراً یہ تھا کہ :

> علم ایسے قضیہ مرکبہ وہبیہ کا نام ہے جس کے متوازی خارج میں حقیقت موجود ہو جس کا خام مواد حواس نے مہیا کیا ہو اور عقل کے بنیادی (خلقی) مقولات ر مسلمات[۶] کی بنا پر قضیہ علمیہ میں کلیت پیدا ہوئی ہو ۔ یوں حواس اور عقل مل کر ایک ذریعہ علم ہیں لہٰذا ہمارا علم یقینی حواس کے دائرے تک محدود ہے اور ورائے محسوسات کا علم یقینی ممکن ہی نہیں ۔

بالفاظ دیگر چونکہ محسوس کے سوا کسی اور شے اور اس سے مختلف کسی اور اقلیم وجود کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہٰذا محسوس کے سوا کسی اور حقیقت کا یقینی علم بھی ممکن نہیں ۔ اس بات کو آگے بڑھائیے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ مابعد الطبیعیات (ذات الٰہی ' ملائکہ ' مقامات معاد ' وحی ــ) کا علم ناممکن ہے کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولیٰ کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تاوقتیکہ یہ ہمارا تجربہ نہ ہو اور نوع انسانی کا تجربہ یہ اس لیے نہیں کہ انسانوں کا تجربہ دائرہ حواس تک محدود ہے ۔ چونکہ حقیقت اولیٰ ہمارے تجربے سے باہر ہے ' بنابریں ہمارے علم سے بھی باہر ہے ۔

کانٹ کے اس مرکزی خیال کا سامنا کرنے کے دو طریقے ہو سکتے تھے ۔ وہی دو طریقے جو ہم نے اصول تطبیق اور اصول تفریق کے عنوانات کے تحت بیان کئے ۔ کانٹ دو چیزوں کا قائل ہے ۔ حسی ادراک اور اس کے تنظیم و معنویت پیدا کرنے والے خلقی مقولات فکر ۔ اصول تفریق کی راہ اختیار کریں تو جواب یہ ہو گا کہ جن خلقی مقولات[۱۷] کا کانٹ کو اقرار ہے ان کے علاوہ ' ان سے اعلیٰ اور اہم تر مقولات اس کی فکر کی رسائی سے باہر رہ گئے ۔ یعنی ہم مخاطب کو کچھ اور مقولات کے وجود کی طرف متوجہ کروائیں گے جن سے ان مظاہر کی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے جن کی تردید کانٹ کے سلسلہ فکر کے نتیجے میں لازمی ہو جاتی ہے ۔ یعنی اس راہ استدلال میں کانٹ کے مجوزہ مقولات میں اضافہ کرنا مطلوب ہو گا ۔

اس کے برعکس اگر اصول تطبیق کی راہ اختیار کی جائے تو ہم یہ مان کر چلیں گے کہ ایک طرف تو مسلمات و مقولات فکر ہیں اور دوسری طرف حسی تجربہ ۔ ہمارے مخاطبین صرف انہی دو کے قائل ہیں ۔ اولین صورت تطبیق دینے والے کی دلیل یہ ہو گی کہ اگر تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کے کسی اور ڈھب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے ۔ علامہ نے خطاب مصلحت اور قریب الفہم ہونے کی رعایت سے یہی بات کہی کہ انسان کا ایک اور تجربہ بھی ہے ' داخلی یا سری تجربہ ۔ اسے وقوف مذہبی یا وقوف سری کہا جا سکتا ہے اور یہ نہ صرف ایک طرح سے ہمارے عمومی طبعی تجربے سے مشابہ ہے بلکہ شاید اسی تجربے کے زمرے میں شامل ہے ۔[۱۸] غور کیجئے کہ یہاں کیا دلیل کار فرما ہے ۔ علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ مقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائق دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں ۔ تقریب فہم کے لئے وہ گویا مخالف کے میدان فکر میں خود چل کر جاتے ہیں اور اسی کے اصولوں کے مطابق بیان کرتے ہیں کہ دیکھو' حسی تجربات کے علاوہ فلاں قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے دیکھا جاتا ہے لہٰذا اگر حواس کے مدرکات کے علاوہ اور بھی کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعے کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا ۔ مثال کے طور پر علامہ نے ابن صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے[۱۹] اور ولیم جیمز کا حوالہ دیا ہے ۔[۲۰] ابن صیاد کے واقعہ کی تفصیلات پر غور کیجئے تو واضح نظر آتا ہے کہ سارا معاملہ کشف خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور دوسرے ذہن کے خیالات بوجھ لینے کی افقی صلاحیت سے متعلق ہے ' خالصتاً اقلیم روانی Psychic domain میں پیش آیا اور اس میں حقائق الامور یا عالم غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی ۔

شعور مذہبی نے وحی کے مابعد الطبیعی ' معروضی مظہر میں اور اس قبیل کے نفسی تجربات کے مابین ہمیشہ ایک نوعی فرق مانا ہے ۔ لیکن علامہ جس اصول تطبیق کو استعمال کر رہے تھے اور جن لوگوں کو خطاب کر رہے تھے ان دونوں کا تقاضا تھا کہ ان تک صرف اسی قبیل کے تجربے کا

ابلاغ کیا جائے لہٰذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابن صیاد کی استعداد کشف خواطر اور وحی میں فرق بیان نہیں کیا اور اس نوع کے تجربے کو بھی ذرائع علم میں شمار کیا ہے۔ مخاطب کے ذہنی مسائل کی رعایت سے اسے اسی کے مسلمات کے سہارے دین کے حقائق سمجھانے کی اس تطبیقی کوشش کی مثالیں تمام خطبات میں اور ان کے بعض مباحث میں ملتی ہیں۔ ہم سردست ان کے تفصیلی مطالعے سے گریز کرتے ہوئے ایک اور اہم معاملے کی طرف قارئین کی توجہ دلانا چاہتے ہیں جو مذکورہ بالا اصول تطبیق کے اطلاق کے سلبی پہلو سے متعلق ہے۔

وقوف سری کی ابن صیاد والی مثال دے کر اور اسے ذریعہ علم قرار دے کر علامہ نے اپنے مخاطبین کو قائل کیا کہ حسی تجربے کے علاوہ وقوف سری یا اس قبیل کا انسانی تجربہ بھی ممکن ہے جو اگرچہ دائرہ ء حواس سے باہر ہے تاہم ناقابل تردید طور پر تجربے میں آیا ہے۔ چونکہ وحی بھی بہ اعتبار نوعیت ایک وقوف سری ہے لہٰذا اس کا امکان بھی تسلیم کرنا ہوگا۔ "وقوف سری (سری تجربہ) جو بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک امکان کے موجود ہے" -------- "وقوف سری خواہ کتنا ہی غیر معمولی اور مافوق العادات کیوں نہ ہو، مسلمان کو چاہیے کہ اسے ایک کاملاً طبعی تجربہ شمار کریں جسے انسانی تجربے کے دوسرے پہلوؤں کی طرح تنقیدی تجزیے کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ یہ امر آنحضرت ؐ کے اس رویے سے عیاں ہے جو آپ نے ابن صیاد کے نفسی تجربات (احوال) کے بارے میں اختیار کیا"۔[۳]

یہاں آکر استدلال کے منطقی رخ کے تحت اس اصول تطبیق کا سلبی پہلو ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اولاً یوں کہ اگر وقوف سری جو "بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے" احتمال خطا سے بری نہیں ہے تو وحی محمدی (یا کوئی اور وحی خداوندی) بھی احتمال خطا سے بری نہیں ہوگی۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ اگر دونوں تجربے یا دونوں واردات نوعیت اور کیفیت میں یکساں و ہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا۔ اصول تفریق کے تحت اس کا حل یہ تھا کہ انبیاء کی وحی اور وقوف سری کے تمام مظاہر کے درمیان ایک نوعی فرق مانا جائے تاکہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کیے جا سکیں نیز یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبیعی تجربات گو ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجہ ء وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اقلیم روحانی سے تعلق کی ضمانت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور خدا سے ہم کلام ہے۔ اگر یہ فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کی ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے رد و قبول کا حق عقل استقرائی کو حاصل ہوگا اور ماوراء الطبیعی جہت سے کٹ کر نبوت محمدیہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر

تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

پہلے اشکال کو رد کرنے کے لیے علامہ نے قرآن سے استدلال کیا ہے۔[۲۲] اس استدلال کا منطقی قضیہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطا کے باوجود ہے بطور ایک ذریعہ علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔ اس استدلال میں جو سقم ہے اس سے ہم یہاں تعرض نہیں کر رہے۔[۲۳] ہمیں اپنے پیش کردہ نکتے کی فکری توضیح کے طور پر عرض کرنا ہے کہ علامہ کو اپنے طریق استدلال کے منطقی نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے بعض اشکالات کا بخوبی اندازہ تھا۔ انہیں معلوم تھا کہ جب وقوف سری کو اور وقوف مذہبی کو عام انسانی تجربے کے زمرے میں شمار کیا جائے گا تو اس سے اگرچہ حسیت پرستی میں گرفتار مخاطبین کو وحی کے ممکن ہونے پر دلائل سے قائل تو کر لیا جائے گا مگر ساتھ ہی وہ اساسی امتیازات بھی منہدم ہو جائیں گے جو عام انسان کے معمول بہ حسیاتی، روائی اور اختیاری تجربات اور تنزیلات ربانی کے وصول کرنے والے خاص انسانوں کے تجربے کے درمیان شعور مذہبی کی طرف سے پیش نظر رکھے جاتے ہیں۔ وحی خداوندی کی حجیت اور صداقت پر وارد ہونے والے اس اشکال کو سامنے رکھتے ہوئے اور صاحب وحی کے تجربے کا عام انسانی تجربے سے امتیاز از سر نو قائم کرنے کے لیے علامہ نے خطبہ اول کے آخر میں اور دیگر مقامات پر بھی اس کے ممکنہ حل کی طرف اشارہ کیا ہے:

Religious experience' I have tried to maintain' is essentially a state of feeling with a cognitive aspect' the content of which cannot be communicated to others' except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience' not accessible to me' is placed before me for my assent' I am entitled to ask' What is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind' religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation' without any presuppositions of human experience' generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher' the latter by the prophet. In "the lecture that follows' I will apply the intellectual test".

علامہ نے اس مشکل کا حل پیش کرتے ہوئے بھی اپنے اختیار کردہ طریق تطبیق کو ترک نہیں کیا بلکہ اسی کے تقاضے کے مطابق وہ معیار اور وہ آزمائشیں بطور حد و امتیاز تجویز کیے ہیں جو مخاطب کے معقولات و مسلمات فکر یا اس کے ذہنی تناظر Paradigm سے باہر نہیں ہیں۔"

ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں ہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے"۔ "ان الفاظ سے علامہ اسی مشترکہ بنیاد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ان کی تجویز کردہ آزمائش عملی اور آزمائش نظری دونوں کا تعلق مخالف کی اقلیم فکر کے مسلمات سے ہے۔ اول الذکر عملی افادیت Pragatism پر مبنی ہے اور موخر الذکر کا تار و پود تجربیت Empiricism اور حیات پرستی Vitalism سے تیار ہوا ہے اور اس کے لیے دلائل فراہم کرتے ہوئے علامہ نے اپنے معاصر فلسفیوں کے افکار سے تفصیلی استفادہ کیا ہے اور ان کے نظریات سے مشابہت و ہم آہنگی کی بنیاد پر اپنے استدلال کو تعمیر کیا ہے۔"

ہماری دانست میں یہ ہیں وہ عناصر ترکیبی جن پر تشکیل جدید کی منہاج علمی استوار کی گئی۔ ان کی طرف اولین اشارہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے کیا تھا اور ان کے مختصر اشارات کی مدد سے تشکیل جدید کے مباحث کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم ان نتائج تک پہنچے ہیں جن کا ایک ادھورا سا اظہار سطور ماقبل میں ہم نے کیا ہے۔ آیئے! اب ان نتائج کے حوالے سے حال ہی میں چھپنے والے ایک مقالے کا جائزہ لیں۔

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے شاگرد اور علی گڑھ یونیورسٹی ہی میں ان کے بعد صدر شعبہ فلسفہ کا منصب پانے والے فلسفی ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب کا ایک مقالہ مجلہ اقبال میں "Testing Iqbal's Philosophical Test of the Revelations of the Religious Experience" کے عنوان سے چھپا ہے۔" مقالے کے مرعوب کن عنوان اور مقالہ نگار کی سابقہ شہرت کو مد نظر رکھتے ہوئے خوش گمانی یہ تھی کہ صاحب مقالہ نے اپنے استاد گرامی کے رشتہ فکر کو تھام کر انہی خطوط پر اپنے تجزیے کی بنا رکھی ہو گی اور تشکیل جدید کے منہاج علمی کے داخلی اور خلقی تقاضوں کے سیاق و سباق میں اور علامہ کے طریق تطبیق کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنے اشکالات پیش کیے ہوں گے۔ اس کے برعکس ہوا کیا؟ موصوف نے اپنے تجزیے میں تشکیل جدید کی نہاد میں موجود اس اصول تطبیق اور اس کے فکری لوازم کو تو سرے سے نظر انداز کر دیا اور ایک رجز یہ تکبیر سے مقالے کا آغاز کرنے کے بعد دوسرے پیراگراف ہی میں وہ طرز استدلال اپنا لیا ہے جو تشکیل جدید کے بنیادی منہاج فکر اور اصول تطبیق ہی کے خلاف پڑتا ہے۔ وہ مخاطب جس کو اس کے مسلمات فکر کے حوالے سے وحی کے امکان پر اور ذرائع علم میں سے ہونے پر قائل کیا جا رہا ہو' اس کے سامنے یہ دلیل کیسے موثر ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں فلاں سورہ میں آیت نمبر فلاں پر یوں آیا ہے کہ ---------- یہ مخاطب وحی کے وجود یا اس کے ممکن ہونے کے بارے ہی میں متشکک ہے اور ان متولات فکر ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو وحی کا جواز ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں اور علامہ اس کو ان بنیادی مقدمات کا قائل کرنے کے لیے کوشاں ہیں جن کو مان کر وحی خداوندی اور تنزیلات ربانی کا رشتہ و پیوند انسانی فکر و عمل سے جوڑا جا سکتا ہے تو ایسی صورت حال میں اسی وحی سے دلیل دینا کہاں تک مناسب ہو گا

جس کے امکان و امتناع پر ابھی اتفاق رائے نہ ہو ؟"

تشکیل جدید کی فکری منہاج سے یہ اغماض اور علامہ اقبال کے بعض نکات فکر کو پورے تناظر' اور بسا اوقات سیاق و سباق سے' الگ کر کے ان کے سہارے اپنے بعض نظریات کو اجاگر کرنے کی یہ روش سارے مقالے میں موجود ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے ذرا یہ دیکھ لیں کہ علامہ کے استدلال ' طرز تفلسف اور علمی منہاج پر عشرت حسن انور صاحب کے اعتراضات کا لب لباب کیا ہے۔

مقالہ نگار کو علامہ پر دو بنیادی اعتراضات ہیں۔ پہلا یہ کہ علامہ نے تشکیل جدید میں نوع انسانی کے مذہبی تجربے یا وقوف مذہبی و سری[۳۰] کا دفاع صرف اسلام کے نقطہ نظر سے کیا اور اس محدود نقطہ نظر کی وجہ سے دیگر ادیان اس دفاعی اور ثبوتی عمل کے فوائد سے محروم رہ گئے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ علامہ نے اپنے طرز استدلال میں وحدت ادیان کے تصور پر زور نہیں دیا اور مختلف ادیان کے مشترکہ عناصر کو نمایاں نہیں کیا۔[۳۱]

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں وحی کے مافوق الطبیعی مظہر کے عمل دخل کو ثابت کرنے کے جو تین ممکنہ دلائل ہو سکتے ہیں ان میں سے علامہ نے صرف ایک استعمال کیا ہے جبکہ دوسرے بھی اس کے دفاع اور ثبوت کے لیے موثر دلیل فراہم کر سکتے تھے۔ "پہلا طریقہ یہ ہے کہ علوم طبیعی کے انکشافات سے مذہبی تجربے کی مطابقت دکھائی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم الاذہان -- کے اعتبار سے یہ معلوم کیا جائے کہ اس تجربے کی تائید ہوتی ہے یا تردید۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فکر دینی کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے اور وقوف سری و مذہبی یا بالفاظ دگر' وحی کو اس ساری تاریخ میں زمان و مکان کے اختلاف کے باوجود ایک مشترکہ عنصر کے طور پر دیکھا جائے اور اس اشتراک کو بطور دلیل برتا جائے۔"

ہم نے اپنی تحریر کے پہلے حصے میں جو مقدمات قائم کئے تھے اور جن کی بنیاد ہم نے ڈاکٹر ظفر حسن صاحب کے اشارات پر رکھی تھی ان کے حوالے سے عشرت حسن انور صاحب کے مذکورہ دونوں اعتراضات کا جواب کم و بیش ایک ہی ہے۔ انور صاحب نے چونکہ اپنے استاد کے برعکس علامہ اقبال کے اس منہاج فکر اور اس طرز استدلال کے تقاضے ملحوظ رکھنے کی زحمت نہیں کی جو تشکیل جدید میں برتا گیا ہے اس لیے انہیں ان اشکالات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ہم نے اس منہاج کلام کو اصول تطبیق کا عنوان دیا تھا۔ اصول تطبیق کے مطابق غور کیجئے تو یہ واضح ہے کہ اگر نفس دین اور خود وحی کے وسیلے کا امکان اور عدم امکان زیر بحث ہو تو ایک دین یا مجموعہ ادیان کے دفاع میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جب دین کی اساس ہی معرض خطر میں ہو تو مختلف ادیان کو شامل بحث کرنے سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ متاثرین کی صف میں ایک کی جگہ پانچ یا دس کشتگان فلسفہ و سائنس کا اضافہ ہو جائے گا۔

دوسرا اعتراض بھی اسی وجہ سے علامہ کی منہاج پر وارد نہیں کیا جا سکتا کہ موخرالذکر

دونوں دستہ دلائل اصول تطبیق کے دائرے میں نہیں آتے لہٰذا انہیں اس طرز استدلال میں موثر طور پر برتا نہیں جا سکتا۔ اگر مخاطب حسیت پرست ہو تو اسے یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ یوگا کی ذہنی مشق کے نتائج سے وحی کا ثبوت ملتا ہے۔[25] وہ تو ایسے تمام مظاہر کو اختلال حواس سے تعبیر کر رہا ہے۔ اسی طرح نوع انسانی کے مشترکہ روحانی تجربے کو بطور دلیل پیش کرنا بھی اگرچہ ممکن ہے اور علامہ نے خود اس کی طرف اشارے بھی کیے ہیں[26] لیکن اصول تطبیق کے لحاظ سے یہ بھی موثر طرز استدلال نہیں ہے کیونکہ یہ اس مخاطب کے لیے تو دلیل بنے گی جو اس مظہر خداوندی کا امکان تسلیم کرتا ہو اور پھر اس کی کثرت وقوع کو بطور اضافی دلیل قبول کر سکے۔ وہ مخاطب جو وحی کو نفسیاتی مرض، ذہنی مغالطہ یا خود فریبی قرار دیتا ہو اس کے لیے یہ دلیل غیر موثر اور بے محل ہوگی کہ اس کا ذہنی سانچہ اسے قبول کرنے سے عاری ہے اس کے لیے یہ دلیل مع الفارق ہے۔ علامہ نے اس کی رعایت تشکیل جدید کے ہر مرحلے پر رکھی ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے اس بنیادی امتیازی خصوصیت پر نظر نہیں کی اور اپنی بات کی دھن میں چل دیے۔ اس میں امتحان نظری کو بھی لپیٹ لیا اور تمام تحریر وہاں پہنچے جس کا تذکرہ سطور ماقبل میں ہو چکا ہے۔

اپنے مقالے کے عنوان میں عشرت صاحب نے علامہ کے خطبے کے عنوان میں وارد ہونے والے انگریزی لفظ Revelation کو صحیح نقل کیا ہے[27] لیکن اس کے بعد سارے مقالے میں اس لفظ کو صیغہ واحد میں استعمال کیا ہے۔ اس تغیر سے معانی کے رنگ جس طرح تبدیل ہوتے ہیں وہ انگریزی خواں قارئین سے مخفی نہیں رہے ہوں گے۔ علامہ کا مدلول اور مشار الیہ اس لفظ سے وہ معلومات، اطلاعات یا انکشافات ہیں جو وحی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں علم بالوحی۔ عشرت حسن انور صاحب نے از اول تا آخر[28] اسے صیغہ واحد میں استعمال کرتے ہوئے اس سے عمل انکشاف مراد لیا ہے یعنی عمل وحی کی ماہیت، اس کی فعلیت اور اس عمل کے مالہ و ماعلیہ۔ اسی بنیاد پر تنقید کرتے چلے گئے۔ ان کے دوسرے اعتراض کی طرح یہ بھی اپنے ہدف سے اسی لیے ہٹ گیا ہے علامہ کے مفہوم کو گرفت میں لانے کے لیے جو لازمی محنت درکار تھی وہ انجام نہیں دی گئی۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ علم بالوحی کے وسیلے کو جس طرح علامہ نے ثابت کیا اس تطبیقی طریقے کو اختیار کرنے میں کچھ مسائل پیدا ہوتے تھے اور وحی کا تجربہ بھی عام انسانی تجربات کے زمرے میں آجاتا تھا لہٰذا اس دشواری کے حل کے لیے علامہ نے یہ تجویز کیا کہ دو آزمائشیں ہو سکتی ہیں جو اس تجربے کو عام انسانی تجربے سے ممتاز کرتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اس وسیلہ علم کے حاصلات اور معلومات سے جو تعبیر کائنات اور تصور حقائق ابھرتا ہے، اسے معاصر فلسفہ و سائنس کے نظریات سے ملا کر دیکھا جائے اور ان میں توافق و ہم آہنگی کو مخاطب کے لیے بطور دلیل استعمال کیا جائے۔ عشرت حسن انور صاحب نے یہ بات تو نظر انداز کر دی اور اعتراض کر دیا کہ "مذہبی تجربے اور اس کے عمل انکشاف میں موزوں تعلق قائم نہیں کیا گیا"[29]۔ اور

بنابریں علامہ اقبال، ان کے خیال میں، اس کائناتی اور ہمہ گیر تناظر سے محروم ہو گئے جو وحدت ادیان کی طرف ان کی رہنمائی کر سکتی تھی۔ یہ کہہ کر انہوں نے بات کا رخ اس طرف موڑ دیا ہے کہ اگرچہ علامہ نے وقوف سری اور وقوف مذہبی کے مابین امتیاز کیا ہے اور ہم سردست اسے تسلیم کیے لیتے ہیں تاہم یہ وقوف مذہبی تمام ممالک اور تمام معاشروں میں پایا جاتا رہا ہے اور قرآن نے صراحتاً اس کا بیان کیا ہے ---------------------

یہ کہہ کر عشرت صاحب نے قرآنی آیات درج کر دی ہیں اور پھر قاری کو ان نتائج کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کی دانست میں ان آیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ ان کی آراء سے اب بحث کا موضوع یہ ہو گیا کہ کیا اسلام کے علاوہ بھی دیگر ادیان منزل من اللہ ہیں؟ یہ علامہ کے موضوع سخن سے الگ بحث ہے اور یہاں بے محل ہے۔ جو مخاطب اقلیم ربانی کا وجود نہ مانے اور تنزیل کی کسی نوع کا قائل نہ ہو، اسے ایک سے زائد تنزیلات کی خبر دینا اور اس پر آخری تنزیل سے دلیل قائم کرنا مہمل بات ہے۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ علامہ سے یہ منسوب کیا ہے کہ وہ وقوف سری و مذہبی میں امتیاز کرتے ہیں۔ یہ بات کو الٹ دینے کے مترادف ہے۔ امتحان عملی اور امتحان نظری کی ضرورت ہی اس لیے پیدا ہوئی تھی کہ علامہ نے اصول تطبیق کے تحت مخاطب کی ذہنی سطح اور مسلمات فکری کی رعایت کرتے ہوئے وقوف مذہبی اور وقوف سری کو نوعیت میں ایک اور شدت یا نتائج میں مختلف بتایا تھا اور اس سے جو حد فاصل منہدم ہوتی تھی اسے دوبارہ قائم کرنے کی غرض سے دو آزمائشیں تجویز کی تھیں۔ اس کی طرف ہم اپنے تمہیدی صفحات میں اشارہ کر چکے ہیں۔

انہی آزمائشوں کے ذکر میں عشرت حسن انور صاحب نے اس کے بعد خطبہ اول کے آخری پیراگراف کی عبارت نقل کی ہے اور یہاں بھی اس عبارت کو علامہ کے دیگر بیانات سے ملائے بغیر اور بعض کلیدی الفاظ و مصطلحات کا واضح مفہوم متعین کیے بغیر علامہ پر تضاد فی البیان اور قیاس منفصل کے اعتراضات عائد کر دیے ہیں اور بحث کا رخ اس بات کی طرف موڑ دیا ہے کہ وحی کے تجربے کا ابلاغ فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں۔

اس اقتباس کا سب سے اہم کلیدی لفظ Feeling ہے۔ اس کے ترجمے کو متعین کرنے میں قارئین اور مترجمین تشکیل جدید کو عموماً دشواری کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے اس لفظ کو انگریزی کے عام مستعمل معنی یعنی جذبات و تاثرات کے مترادف کے طور پر لے لیا ہے اور اسی بنا پر اعتراضات بھی وارد کیے ہیں۔ اس کے مدلول کو واضح کرنے کے لیے اولاً تو یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے یہاں Feeling کا لفظ اس معنی میں برتا ہے جس میں مولانا روم نے اسے استعمال کیا ہے۔ ہمارے اس قیاس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی خطبے میں اسی مفہوم کے لیے ایک اور جگہ مولانا روم کا حوالہ دیا ہے۔ متعلقہ اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

آفتاب معرفت را نقل نیست
مشرق او غیر جان و عقل نیست

خاصه خورشید کمالی کان سریست
روز و شب کردار او روشن گریست

مطلع شمس آی اگر اسکندری
بعد از آن هر جا روی نیکو فری

بعد از آن جا روی مشرق شود
شرقها بر مغربت عاشق شود

حس خفاشت سوی مغرب دوان
حس درپاشت سوی مشرق روان

راه حس راه خرانست ای سوار
ای خران را تو مزاحم شرم دار

پنج حسی هست جز این پنج حس
آن چو زر سرخ وین حسها چو مس

اندر آن بازار کایشان ماهرند
حس مس را چون حس زرگی خرند

حس ابدان قوت ظلمت می خورد
حس جان از آفتابی می چرد

ای ببرده رخت حسها سوی غیب
دست چون موسی برون آور زجیب

اے صفات آفتاب معرفت
و آفتاب چرخ بند یک صفت

☆○☆○○☆○☆○☆○☆○☆○

گر بدیدے حس حیوان شاہ را
پس بدیدی گاو و خر اللہ را

گر نبودے حس دیگر مر ترا
جز حس حیوان زبیرون ہوا

پس بنی آدم مکرم کی بدی
کی بحس مشترک محرم شدی

☆○☆○☆○☆○☆○☆○

آینہ دل چون شود صافی و پاک
نقشہا بینی برون از آب وخاک

ہم ببینی نقش و ہم نقاش را
فرش دولت را و ہم فراش را
☆○☆○☆○☆○☆○☆○

گفتم آخر آینہ از بہر چیست
تا بداند ہر کسی کو چیست و کیست

آینہ ء آہن برای پوستہاست
آینہ ء سیمای جان سنگی بہاست

آینہ ء جان نیست الا روی یار
روی آن یاری کہ باشد زآن دیار

گفتمش اے دل آئینہ کلی بجو
رو بدریا کار بر ناید بجو [۴۸]

☆○☆○☆○☆○☆○☆○

مولانا روم نے "حس درپاش" "حس جان" اور "حس دیگر" کی تراکیب سے جس مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ترجمہ علامہ نے feeling کے لفظ سے کیا ہے۔ یہ اصطلاح اگرچہ پوری طرح ابلاغ مفہوم نہیں کر سکتی تاہم جس طرح مماثلت مقلوب کے اصول کے تحت مولانا روم نے حس کے لفظ کو جو ایک مرتبۂ وجود کی چیز ہے، اٹھا کر دوسرے مرتبۂ وجود کے حقائق کے بیان کے لیے استعمال کیا ہے، اس کے تحت علامہ کے اس استعمال کی گنجائش بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ پرانے علوم اور مابعد الطبیعیات کے وسائل بیان کا یہ ایک عام اصول تھا اور اس میں موجود اشتراک لفظی کی وجہ سے اس کے مدلول حقیقی کے بارے میں اشتباہ نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن انور صاحب کے اعتراضات سے لگتا ہے کہ انہوں نے صرف اس کے چلتے ہوئے سامنے کے معنی ہی ملحوظ رکھے ہیں اور علامہ کے دیگر بیانات کی روشنی میں اس کے اصطلاحی اور مرادی معنی متعین کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسی وقوف سری و مذہبی کو علامہ نے کئی جگہ "حس" یا "احساس" کے لفظ کے بجائے دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے:

"The Total reality' which enters our awareness and appears on interpretation [49]as an empirical fact has other ways of invading our conciousness"

" .....We are not yet in possession of a really effective scientific method to [50]analyse the contents of non - rational modes of conciousness".

طوالت سے بچنے کے لیے انہی دو اقتباسات پر اکتفا کرتے ہوئے ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ماقبل مذکورہ اقتباسات میں "احساس" کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے۔ اس کی تائید اور کئی بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ علی گڑھ کے انگریز استاد سے علامہ کا معروف مکالمہ بھی اس پر دال ہے جس میں انہوں نے وحی لفظی اور وحی متلو کا ثبوت اپنے شعری تجربے کے حوالے سے دیا تھا۔ تشکیل جدید میں بھی کہا ہے کہ:

[51]There is a sense in which the word is also revealed."

علامہ نے "مرتبۂ احساس" State of feeling کے الفاظ سے یہ مراد لیا ہے کہ حواس، عقل جزئی۔ خرد اور عقل کلی کے تین درجات حصول و ارتسام کے اعتبار سے مختلف ہیں، ان کی فعلیت اور عمل دخل کی اقالیم بھی مختلف ہیں اور انداز ادراک و ارتسام بھی جداگانہ ہے۔ حواس اپنی اقلیم محسوس سے براہ راست ارتسامات قبول کرتے ہیں۔ عقل جزئی، جو عقل کلی اور حواس کے درمیان ایک اقلیم دو رو ہے، یا تو حواس کے

مدرکات حاصل کرتی ہے یا عقل کلی (قلب ' وحی) کے حاصلات کو ابلاغ کے سانچوں میں منتقل کرتی ہے ۔ یہ اپنے آپ سے اور آزادانہ سرگرمی پر قادر نہیں ہے ۔ علامہ نے خرد یا عقل جزئی سے ماوراء non - rational اسالیب ادراک کے عمل کو حواس کے براہ راست اور مباشر عمل کی مماثلت پر سمجھانے کے لیے "حس" اور "احساس" کا لفظ استعمال کیا ہے [۵۳]۔ شیخ اکبر کے مقولے "الحق محسوس و الخلق معقول" کا حوالہ دے کر بھی علامہ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا [۵۴]۔ پہلے خطبے میں اس کی وضاحت مندرجہ ذیل لفاظ میں کی گئی :

" One indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense- perception' the other way is direct association with that reality ....

In the interests of securing a complete vision of Reality' therefore' sense - perception must be supplemented by the perception of what the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb i.e. hearts[54]

دیکھیے کہ یہاں انگریزی میں بھی ایک ہی لفظ (perception) دو مختلف اقالیم سے حصول علم کا تعلق پیدا کرنے کے لیے استعمال ہو رہا ہے ۔ اعلی اور ادنی کی تعریف مشترک ہوتی ہے ۔ ادنی میں یعنی ادراک بالحواس میں تدریج نہیں ہے ۔ اعلی میں وسیلہ بھی ہے اور وسیلہ نہیں بھی ہے ۔ عشرت حسن انور صاحب نے مماثلت مقلوب کے اس استعمال کو نظر میں رکھے بغیر تنہا اس اقتباس کی بنیاد پر اعتراض کر دیا اور بات کا رخ تجربے کے ابلاغ کی طرف موڑ دیا ۔ "احساس" کے لفظ سے علامہ کی اس اقتباس میں کیا مراد ہے ' ہم نے اس کے بارے میں جو تصور قائم کیا ' اس کے بعد اگرچہ انور صاحب کا اعتراض باقی نہیں رہتا ہتاہم ان کے اٹھائے ہوئے نکات کا ایک اور پہلو سے جائزہ لینا ضروری ہے ۔

مذہبی تجربہ بحیثیت تجربہ ناقابل ابلاغ کہا گیا ہے ۔ بالفاظ دیگر یہ ابلاغ بلا مقدمات ہے جبکہ حصول مع مقدمات ہے ۔ یعنی صاحب وحی 'عمل وحی میں دوسروں کو شریک نہیں کر سکتا ' اس عمل وحی کے حاصلات ر معلومات ر انکشافات کو زبان کے مشترک وسیلے سے دوسروں تک البتہ قابل ابلاغ بنایا جاتا ہے ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ کے خیال میں وحی کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہیں اور اس طرح مدرکات کو لفظ و خیال میں ڈھال کر ابلاغ کے عمل سے گزارنے کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے ۔ انور صاحب کو اس نکتے پر اعتراض یہ تھا کہ علامہ یہاں قیاس منفصل کے مرتکب ہوئے ہیں ۔ پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ مذہبی تجربہ فی نفسہ ناقابل ابلاغ ہے پھر اس عموم اور اس اصول میں استثناء بیان کیا ہے " الا بہ شکل قضایا حکمیہ یا قضایا مرکبہ " ۔ اس طرح انور صاحب کے خیال میں علامہ کی فکر میں تضاد ابھرتا ہے اور اصطلاحا" وہ قیاس منفصل میں پھنس گئے ہیں ۔ مراتب وجود کا لحاظ نہ رکھنے سے اس طرح کے مغالطے پیدا ہونا عجب نہیں ہے جیسا کہ انور صاحب کو

یہاں پیدا ہوا ہے۔ غور فرمائیے کہ علامہ نے ابلاغ کا انکار اس تجربے کے ایک مرتبے کے لیے کیا ہے اور اس کی ایک خاص صورت میں ابلاغ کا اثبات ایک دوسری سطح کے لیے کیا ہے۔ وحی کی ایک سطح متخیلہ ہے اور ایک سطح ثبوت یا انکار۔ وحی کا تجربہ فی نفسہٖ سطح متخیلہ میں ہے۔ یہاں اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں ہے۔ بصورت قضایا مرکبہ اور بالا مقدمات اس کا ابلاغ سطح ثبوت و انکار میں ہے اور وہاں اس کو قابل ابلاغ قرار دینے سے قیاس منفصل نہیں ہو گا۔ اسے جامعیت یا عمل تالیف کہیں گے۔

آگے چلئے تو انور صاحب نے ساتویں خطبے کی ابتدائی سطور کی عبارت نقل کی ہے جس میں علامہ نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کر کے ان کے خواص بیان کئے ہیں" ۔ انور صاحب کو اس پر دو اعتراضات ہیں۔ اولاً یہ کہ امتحان نظری اور مذہبی زندگی میں تطبیق دینا ایک کار عبث ہے اور اسے بروئے کار لانا صرف ایک فکری حربہ ہے۔ اس اعتراض پر یہاں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہماری اب تک کی معروضات اس امتحان نظری کی احتیاج اور اصول تطبیق کے اطلاق سے اس کی ضرورت کے بارے میں وضاحت کر دیتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر تین ادوار مانے جائیں تو اس امتحان نظری کا اطلاق صرف ثانی الذکر دور یعنی تفہیم عقلی کے دور پر کیا جا سکتا ہے اور اس طرح باقی دو ادوار اس امتحان نظری کے ذریعے جانچے نہیں جا سکتے۔ غور کیجئے تو یہاں پھر وہی مغالطہ کار فرما ہے جو revelations کو صیغہ ء واحد میں سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ علامہ ان تینوں ادوار میں نفوس انسانیہ کی داخلی کیفیت سے بحث کر رہے ہیں جبکہ تینوں ادوار میں وحی کے حاصلات ر معلومات یکساں ہیں۔ ان کے اثبات اور تفہیم کے عمل میں تدریج کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ اس اقتباس سے کچھ اور طرح کے اشکالات البتہ جنم لیتے ہیں جو اپنے منطقی نتائج میں شعور مذہبی کے مسلمات سے ٹکرا جاتے ہیں اور جن کے لیے بعض تاویلات کا سہارا ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن انور صاحب کی نگاہ ان اہم نکات کی طرف نہیں گئی۔ ان اشکالات پر ہم الگ سے اپنی معروضات پیش کریں گے۔ سردست یہ دیکھئے کہ عشرت حسن انور صاحب کا اگلا اعتراض کیا ہے۔ یہاں آکر انہوں نے پہلے خطبے کا آخری پیراگراف دوبارہ نقل کیا ہے اور امتحان نظری و عملی کے حوالے سے یہ سوال اٹھایا ہے کہ ان آزمائشوں کا اطلاق کرنے والے کون ہیں؟ ان کے خیال میں امتحان عملی خود صاحب وحی یا صاحب تجربہ نبی کرتا ہے اور امتحان نظری اس کے بعد آنے والے اہل فکر اور اگر مذہبی تجربہ اس طرح کے دوگانہ امتحان کے معیار پر اپنی حقانیت ثابت کرنے کا محتاج ہے تو ایک طرف تو یہ تجربہ خود نبی کے لیے معروضی صداقت اور حتمی یقینی ثبوت نہیں ہو گا اور دوسری طرف اس کے ماننے والوں کے لیے بھی ایک مفروضے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھے گا۔

یہاں ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ نبی کے لیے وحی کی عملی آزمائش کا نکتہ بعض اہم اور پیچیدہ اشکالات کو جنم دیتا ہے اور اقبالیات کے ماہرین کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے ۔ ہم نے اس نکتے پر اور اس کے منطقی مضمرات پر اپنے ایم فل کے مقالے میں بحث کی ہے اور ایک الگ مقالے میں اس نکتے کا تجزیہ علامہ کے مجموعی موقف اور عمومی تناظر کے حوالے سے پیش کرنا چاہتے ہیں ۔ اس جگہ ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ سابقہ اعتراض کی طرح یہاں بھی انور صاحب نے مسئلے کے بعض اہم تر پہلوؤں کی طرف توجہ ہی نہیں کی اور فرض کر لیا کہ نبی خود اپنے تجربے کی آزمائش معاشرے میں تبدیلی کے عمل سے کرتا ہے اور اس کے بغیر اسے اپنے تجربے کی صداقت پر یقین نہیں ہوتا۔ یہ امتحان نبی خود نہیں کرتا۔ علامہ کے مخاطبین آج 'صدیوں کے صحرا کے اس پار سے ' اپنے ایمان کے دھند لکے میں اس آزمائش کو فرض کر کے اس سے اپنے لیے تقویت ایمان کا سامان کر رہے ہیں ۔ اس ذہنی ضرورت کو ماضی میں لاگو کرنا ایک تاریخی مغالطے سے کم نہ ہو گا۔

اس سے آگے چلیے تو امتحان نظری کا تذکرہ دوبارہ شروع ہوتا ہے لیکن اس مرتبہ اس امتحان پر اعتراضات کا نقطہ نظر وحدت ادیان کا مبحث ہے جو اگلے تین صفحات پر مختلف انداز میں پھیلا ہوا ہے ۔ ان نکات کا مرکزی خیال بھی وہی ہے کہ تمام ادیان کو اس فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی پر پورا اترنے والا کیوں نہیں قرار دیا ؟ ہم بار دگر ان اعتراضات کی بنیادی غلطی کی طرف اشارہ نہیں کرنا چاہتے[۵۶] جو علامہ کے طرز استدلال اور اصول تطبیق کے اطلاق 'اس کے مضمرات اور اس سے پیدا ہونے والی مصالحت جوئی کے عمل سے اغماض برتنے سے پیدا ہوتی ہے ۔ ہم صرف اس نقطہ استعجاب پر اختتام کلام کرنا چاہتے ہیں کہ عشرت حسن انور صاحب جیسے صاحب علم اور فلسفی مزاج مصنف پر غالباً ان کے حالات کے تقاضوں[۵۷] کی وجہ سے وحدت ادیان کا مبحث اتنا غالب آ گیا کہ نہ صرف انہوں نے تشکیل جدید کے بنیادی طرز استدلال کی نوعیت پر غور نہیں کیا بلکہ 'فلسفیانہ آزمائش ' کا نام لینے کے باوجود بحث کو اس کے صحیح تناظر سے ہٹا کر ایک ایسے رخ پر ڈال دیا جو اسے اس کے اصل مدعا و مقصود سے دور کر کے وہاں لے گئی جہاں آ کر ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ :

اب کے بالکل نئے رنگ سے لکھ رہے ہیں سخن ور "مقالے"
حرف تو سب کے سب ہیں رجز کے مگر مدعا مختلف ہے[۵۸]

حواشی

۱۔ متاخرین علمائے علم کلام کے معروف نمائندے ، عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ھ) نے یہ تعریف اپنی کتاب مواقف میں بیان کی ہے ، بحوالہ جدید انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن (نیو یارک میکملن ، ۱۹۸۷ء - ۲۳۱ : ۸) ۔ یہ علم کلام کی فنی تعریف ہے ۔ شرعی نقطۂ نظر سے اہل فقہ و فتوی نے علم کلام کی تعریف "بدعت واجبہ" کی اصلاح سے کی ہے ، دیکھئے ابو کریا محی الدین بن شرف نووی (م ۶۷۶ ھ) تہذیب الاسماء و اللغات ، جلد ا ص ۲۲ - ۲۳ ، دار الکتب العلمیہ ، بیروت ، بحوالہ نور احمد شاہتاز "الاصل فی الاشیاء الاباحۃ" در حکمت قرآن ، شمارہ اگست ۱۹۹۴ء ، لاہور ، ص ۱۱ ۔ نذیر نیازی صاحب مترجم تشکیل جدید نے بھی علم کلام کی تعریف نقل کی ہے ر ۔ ک ص ۳۲۷ ۔ نیز دیکھئے محمد اعلی تھانوی کشاف اصطلاحات الفنون ، سہیل اکیڈمی ، لاہور ، ۱۹۹۳ء جلد دوم ، ص ۱۲۷۲ جس کے مطابق "ھو علم من العلوم الشرعیہ المدونہ" ۔ نیز جلد اول ، ص ۲۲ پر اس کی تعریف یوں ہے : ھو علم یقتدر معہ علی اثبات العقائد الدینیہ علی الغیر بایراد الحجج و رفع الشبہ ۔ "منٹگمری واٹ اسلامی فلسفہ و کلام (انگریزی) ، ایڈنبرگ ، ۱۹۷۹ء بولفسن فلسفۂ کلام ۔

۲۔ فلسفۂ اسلام اور علم کلام کے مابین اس دوہرے عمل کی معنویت اور اثرات کے لیے دیکھئے سید حسین نصر "فلسفہ ، علم کلام اور تصوف" (انگریزی) مشمولہ اسلام کے روحانی پہلو ۔ مظاہر ، کراس روڈ ، نیویارک ، ۱۹۹۱ء جلد بیستم ، ص ۳۹۳ - ۴۴۶ ؛ "حکمت الٰہیہ اور کلام" (انگریزی) سٹوڈیا اسلامیکا ، ۳۴ (۱۹۷۱ء) ص ۱۳۹ - ۱۴۹ ؛ "اسلام میں فلسفے کی حیثیت اور معنویت" (انگریزی) سٹوڈیا اسلامیکا ۳۶ (۱۹۷۳ء) ص ۵۷ - ۸۰ ۔ نیز دیکھئے شبلی نعمانی ، علم الکلام و الکلام ، نفیس اکادمی کراچی ، ۱۹۸۷ء ۔ تصوف اور علم الکلام کے باہمی روابط اور تاثیر و تاثر کے عمل کا تاریخی مطالعہ ابھی اس پیمانے پر نہیں کیا گیا جیسا کہ اس موضوع کی اہمیت کا تقاضا ہے ۔

۳۔ رسالہ حمیدیہ کے مصنف سے لے کر قاسم نانوتوی ، اشرف علی تھانوی ، شبلی نعمانی اور ایوب دھلوی وغیرہ کے نام علماء کے چند نمائندوں کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں ۔ جدید حضرات کی طرف سے سرسید اور سید امیر علی کے بعد اگلی نسل میں سب سے بڑا نام علامہ اقبال کا ہے ۔

۴۔ M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, I.A.P. Lahore 1989 edited and annotated by Shaikh Muhammad saeed.

اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۸۳ء

۵۔ ر۔ک :سعید احمد اکبر آبادی ' خطبات اقبال پر ایک نظر ' اقبال اکادمی پاکستان لاہور ' طبع ثانی ' ۱۹۸۷ء ص ۱۱۔ یہ دعوی کرنے کے بعد سعید احمد صاحب نے اس فوقیت کے جو اسباب گنوائے ہیں ' انہیں پڑھ کر یوں لگتا ہے کہ مصنف نے علم الکلام کی تاریخ کے بارے میں چند چلتے ہوئے خیالات بیان کر دیئے ہیں ۔ نہ ان کے سامنے فلسفے ' کلام اور تصوف کے روابط کا واضح نقشہ ہے نہ ان کے عہد بہ عہد تغیرات کا ۔ دوسری طرف تشکیل جدید کی منہاج فکر کے بارے میں بھی صرف " مدلل مداحی " پر اکتفا کیا گیا ہے ۔ بعض مفید توضیحات پیش کرنے کے باوجود ان کی تحریر سے علامہ کے اس طریق کار کی وضاحت نہیں ہوئی جو انہوں نے تشکیل جدید میں برتا اور جس کے استعمال سے تشکیل جدید میں وہ اختصاصی شان پیدا ہوئی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے ۔

۶۔ سفر جنوبی ہند سے واپسی پر علامہ نے اس وقت تک کے تحریر کردہ خطبات علی گڑھ میں بھی پیش کئے تھے ۔ جلسے کے صدر ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب جو ان دنوں شعبہ فلسفہ کے صدر تھے ۔ ڈاکٹر صاحب کا خطبہ صدارت ان کے شاگرد رشید اور ان کے فکری ورثے کے امین ' ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی وساطت سے ۵۵ سال بعد المعارف میں شائع ہوا ۔ ر ۔ ک المعارف خصوصی شمارہ '۳ ادارہ ثقافت اسلامیہ ' لاہور ' ۱۹۸۵ء ص ۳۱۷ ۔

۷۔ حوالہ بالا ' ص ۳۱۸ ۔ سرسید کی مقرر کردہ تعریف کا موازنہ عضد الدین ایجی کی تعریف سے کیجئے تو یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ ایجی کے برعکس سرسید کلام کو بہت محدود اور وقتی ہنگامی ضرورت کے معنی میں برت رہے ہیں ۔ مغربی سائنس اور فلسفے کو بیان واقعہ تسلیم کرنے کے فکری مقدمے کو اس تعریف میں کار فرما آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے ۔ سرسید کے مقدمات فکر کی اسی کمزوری کی طرف مولانا قاسم نانوتوی اور بعد ازاں اشرف علی تھانوی صاحب نے اشارہ کیا تھا ۔ ر ۔ ک :قاسم نانوتوی ' **تصفیہ العقائد** ' ادارہ اسلامیات ' لاہور ' اشرف علی تھانوی ' اسلام اور **عقلیات** ' ادارہ اسلامیات ' لاہور ۔ انگریزی ترجمہ Answer to Modernism ' دار العلوم ' کراچی ۔ یہ مباحث عزیز احمد اور سی ۔ ڈبلیو ۔ ٹرول نے بھی اپنی کتب میں پیش کئے ہیں ۔

۸۔ حوالہ بالا

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً ۔ دونوں اقتباسات کا اردو ترجمہ میرا کیا ہوا ہے ۔ چونکہ یہ تحریر ہنوز کمیاب ہے ' لہٰذا اس کی اہمیت کے پیش نظر متن کا مکمل ترجمہ اسی شمارے میں شامل اشاعت کیا جا رہا ہے ۔ اس خطبہ صدارت کے آخری حصے (ص ۳۱۹) میں ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنے طلبہ کو ترغیب دلائی تھی کہ وہ ان خطبات کی اشاعت کے بعد ان کا مطالعہ کریں ۔ چونکہ علامہ کے افکار ' بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبار سے ' نئے اور اسی لیے

عسیر الفہم ہیں، ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجئے۔ جو دشواریاں پیش آئیں، انھیں میرے پاس لائیے۔ مجھ سے جو ہو سکے گا، آپ کی مدد کے لیے کروں گا۔ (ص ۳۱۹)

ہماری معلومات کی حد تک ان کے دو شاگردوں نے خطبات پر اعلیٰ درجے کا تحقیقی کام کیا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے تشکیل جدید کو بنیاد بنا کر علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی افکار کا جائزہ لیا۔ ان کے مقالے کا عنوان اقبال کی مابعدالطبیعیات (انگریزی) تھا۔ یہ کتابی شکل میں چھپ چکا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے تشکیل جدید کے ہر خطبے کا تجزیہ ڈاکٹر ظفرالحسن صاحب کی آرا، تبصروں اور تحقیقی رہنمائی کی مدد سے کیا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مذکورہ طریق تطبیق کے اطلاق سے جو منہاج علمی بنتی ہے، اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحث میں کیا کمزوری واقع ہوئی ہے اور اس عمل میں کس طرح کی مصالحت کرنا ایک ضرورت بن جاتا ہے۔ فاروقی صاحب کا مقالہ ابھی غیر مطبوعہ ہے۔

۱۱۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، جلد اول، ص ۱۱-۲۱۰

۱۲۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء ص ۳۹۔

۱۳۔ حوالہ بالا۔ ص ۴۰

۱۴۔ اقبال نامہ، محولہ ماقبل، ص ۴۶

۱۵۔ طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع بالترتیب مادہ، حیات اور شعور کے مظاہر ہیں۔ طبیعیات مادی مظاہر کی، حیاتیات نامیاتی مظاہر کی اور نفسیات شعوری مظاہر کی توجیہ و تعلیل کرتی ہے۔ ہر شعبہ علم کے چند مسلمہ مقولات یا اصول ہائے تعلیل ہوتے ہیں جن سے ان مظاہر کی توجیہ کی جاتی ہے۔ ان کو تسلیم کر کے یہ علوم آگے بڑھتے ہیں۔

طبیعیات کے مقولات یہ ہیں: مادہ، علت، معلول، کمیت، کیفیت، حرکت، قوت، مکان، زمان، عدد۔ حیاتیات کے مقولات ہیں: انجذاب، نمو، جزو سے کل اور کل سے جزو کی پیدائش، انفرادیت اور از خود حرکت۔ نفسیات میں مقولات ہیں: شعور، نفس، جذبہ، ارادہ، ادراک وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک مفروضہ ہے جس سے اس کے مدلولات کی توجیہ ہوتی ہے۔ طبیعیات کا مفروضہ میکانکی علیت، حیاتیات کا مفروضہ ارتقاء اور نفسیات کا مفروضہ علیت غائی کہا جا سکتا ہے۔

اپنے اپنے شعبہ علم کے مقولات اور مفروضات کی بنیاد پر اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ہر شعبہ اپنا تصور کائنات قائم کرتا ہے اور اس کے دوران اپنے مقولات کا تمام حدود و قیود سے آزاد اطلاق کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ مثلاً طبیعیات کا تصور حقیقت مادہ،

علت و معلول اور میکانکی تعلیل وغیرہ کے مقولات سے مرکب ہے۔ اگر انہی مقولات کے سہارے حیات و شعور دونوں کو مادے سے نمو پذیر ہوتے دکھایا جائے تو یہ طبیعیات کے مقولات کا جائز حدود سے باہر اطلاق کرنا قرار پائے گا۔ اسی طرح اگر حیاتیات اپنے فکری مقولات کو جوش اطلاق میں ان اقالیم پر وارد کرنے کی کوشش کرے جہاں ان کے ذریعے تو یہ ممکن نہیں تو بھی ایک فساد فکر اور خلط مبحث کا آغاز ہو جائے گا۔

۱۶۔ اس مرکزی خیال اور اس کے مقدمات و مضمرات میں موجود فکری جھول کی تنقید کے لیے ر۔ک شیخ عیسیٰ نور الدین (فرتھجوف شواں) منطق اور متعالی (انگریزی) لندن، ۱۹۷۵ء، ص ۳۳۔۵۵ (بالخصوص صفحہ ۳۶)

۱۷۔ ارسطو کے زیر اثر کانٹ نے مقولات کو تسلیم کیا اور ان کو چار گروہوں میں تقسیم کیا، یعنی کمیت، کیفیت، نسبت اور وضع (Modality)۔ ارسطو کے ہاں چوتھا مقولہ Position یا مکان کا تھا۔ یہاں یہ پیش نظر رہے کہ کانٹ نے ارسطو کے تصور مقولات کو ایک موضوعی چیز بنا دیا ہے۔

۱۸۔ ر۔ک: تشکیل جدید.... (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۲۔ نیز دیکھیے صفحہ ۱۴، ۱۲۴۔

۱۹۔ ر۔ک: بخاری، الصحیح، "جنائز" ۷۹ "شہادہ" ۳۔ "جہاد" ۱۷۸، ۱۹۰؛ مسلم، الصحیح، باب فتن۔ بحوالہ تشکیل جدید..... (انگریزی) محولہ ماقبل، حواشی و تعلیقات از شیخ محمد سعید، ص ۱۹۰۔

۲۰۔ ر۔ک: تشکیل..... (انگریزی) صفحات ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۷۲، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۹۰۔ واضح رہے کہ ولیم جیمز نے جو یہ سارے واقعات اکٹھے کیے ہیں، ان کا شمار صرف اقلیم روانی کے مظاہر ہی میں ہو سکتا ہے اور اس کو پرانی اصطلاح کے مطابق صرف خرق عادت قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طویل فاصلے سے کسی واقعے کی آگاہی، کسی واسطے کے بغیر ابلاغ فکر، ہونے والے واقعے کا قبل از وقوع علم، کسی شخص کے خیال یا نفسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) وغیرہ اس طرح کے مظاہر کا تعلق صرف افقی جہت سے ہے اور یہ اقلیم روانی Psychic Domain کے اندر عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات باری کے ضمن میں بھی وجدانی تجربے یا وقوف مذہبی کا جواز پیدا ہو جائے۔ علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے اسیر ہیں۔ علامہ نے اس نازک فرق کو ان کے لیے مناسب حال نہ سمجھتے ہوئے بیان نہیں کیا اور صرف عمومی تصور منتقل کیا ہے۔

۲۱۔ تشکیل جدید..... (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۰۱

۲۲۔ ایضاً۔ نیز دیکھیے صفحات ۱۳۔۱۹، ص ۱۰۰

۲۳۔ قرآن : سورہ ۲۲۔ آیت ۵۲۔ علامہ کی دلیل کے لیے دیکھیے تشکیل جدید..... (انگریزی) ص ۱۹۔

۲۴۔ اس کی طرف مختصر اشارات کے لیے دیکھیے سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (اردو) محولہ ماقبل 'ص ۳۵ نیز حاشیہ ۱۱۲۔ آیت کے تراجم کے لیے ر۔ ک اشرف علی تھانوی 'بیان القرآن 'تاج کمپنی 'ص ۸۔ ۴۰۷ پیر محمد کرم شاہ 'ضیاء القرآن 'لاہور' ۱۳۹۹ھ 'جلد چہارم '۲۲۷۔ قدیم مفسرین نے بھی وہی مفاہیم دیے ہیں جن کا نمونہ مذکورہ بالا دو مفسرین کی تفسیروں میں ملتا ہے۔ علامہ کا بیان کردہ ترجمہ اور مدلول آیات ان سب سے مختلف ہے۔

۲۵۔ تشکیل جدید..... (انگریزی) محولہ ماقبل 'ص ۲۱۔ ۲۰

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ڈاکٹر فضل الرحمان نے اسی چیز کو محسوس کرتے ہوئے تبصرہ کیا تھا کہ علامہ نے تشکیل جدید میں اپنے معاصر سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کو کچھ زیادہ ہی سنجیدگی سے قبول کر لیا ہے۔ (ان کا یہ تبصرہ ہم نے اسلام اور جدیدیت (انگریزی) میں پڑھا تھا۔ سردست حوالہ حافظے کی مدد سے دیا گیا ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے کتاب دستیاب نہیں ہو سکی۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ امر البتہ نظر انداز کر دیا کہ ان مغربی معاصرین کے افکار کو نہایت سنجیدگی سے برتنے اور ان کو اہمیت دینے کا تقاضا اس طریق کار میں کی تعبیر میں مضمر ہے جس کو علامہ نے تشکیل جدید میں اختیار کیا تھا اور جو ان کی نظر میں مصلحت وقت اور مخاطبین کی استعداد و افتاد فکر کے لیے مناسب ترین تھا۔

۲۸۔ اقبال 'سہ ماہی مجلہ بزم اقبال 'لاہور' جلد ۴۱ 'شمارہ ۳' (جولائی ۱۹۹۴ء) ص ۱۔ ۱۷۔

۲۹۔ جو امر ابھی محتاج ثبوت ہو 'اس کے وجود سے استدلال کرنا فلسفیانہ تضاد کے مترادف ہے۔ جو چیز اپنے آپ پر منتج ہوتی ہو 'اسے اصطلاحاً "دور" کہا جاتا ہے۔ عشرت حسن انور صاحب کی دلیل میں بھی یہاں یہی خامی ہے کہ اس سے "دور" لازم آتا ہے۔

۳۰۔ یہ اصطلاحات بالترتیب نذیر نیازی صاحب اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے استعمال کی ہیں (مذہبی مشاہدہ 'واردات مذہبی 'واردات باطنی 'وقوف سری 'وقوف مذہبی) اور ان سب کا مدلول وہی ہے جو پرانی اصطلاح میں وحی یا علم بالوحی کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ نیز Religious experience کا ترجمہ علم بالوحی کے الفاظ سے کرنے کی تجویز خود علامہ اقبال کی تھی (دیکھیے نذیر نیازی 'تشکیل جدید (اردو) متن۔ ص ا 'نیز مقدمہ)۔ اس سے واضح ہوا کہ یہاں جو امر زیر بحث ہے اور جسے ثابت کرنا مقصود ہے 'وہ وحی خداوندی کا مافوق الطبعی مظہر ہے جسے ان کے مخاطب 'نفسیات جدیدہ کے اثرات کے تحت 'اختلال

حواس یا ذہنی مرض سے تعبیر کر رہے تھے۔

۳۱۔ ر۔ک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱۳۔ "اقبال کا مذہبی تجربے کے انکشافات کی نظری آزمائش، ایک دفاعی نظام ہے جس سے وہ ان تمام کاوشوں کو روک دینا چاہتے ہیں جن سے تمام ادیان کی اساسی وحدت (کے شعور) کو فروغ ملتا ہے"۔۔۔ مزید دیکھئے ص ۱ سطر ۸، ۱۷، ۲۲۔ ص ۸ سطر ۲۵، ۳۲، ۳۸۔ ص ۹ سطر ۱۱، ۲۵، ۳۱۔ ص ۱۲ آخری پیراگراف۔ ص ۳۰ سطر ۵۔

۳۲۔ ر۔ک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱۳ سطر ۱۔ ۱۳

۳۳۔ انور صاحب نے اس جگہ Mental Science کا لفظ برتا ہے اور اس کی مثال کے طور پر یوگ کا نام لیا ہے۔ اس پر گفتگو اپنے مقام پر ہوگی۔

۳۴۔ دیکھئے نوٹ نمبر ۳۲۔

۳۵۔ یہ عشرت حسن انور صاحب کا موقف ہے۔

۳۶۔ مثلاً دیکھئے <u>تشکیل جدید</u> (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۳، ۲۶، ۱۴۰ وغیرہ۔ اسی طرح شعور کے مراتب اور عقل جزئی کے علاوہ اسالیب شعور کا ذکر بھی <u>تشکیل جدید</u> میں بارہا آیا ہے لیکن ان دونوں نکات کو باقاعدہ مفصل اور مدلل انداز میں استعمال نہ کیا جانا اس بات کا ثبوت نہیں کہ علامہ ان سے بے خبر تھے۔ وہ اپنے اختیار کردہ اصول تطبیق کے تقاضے ملحوظ رکھتے ہوئے مخاطب کی عقل کی رعایت سے کلام کر رہے تھے اور یہ نکتہ ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے نظرانداز کر دیا۔ انور صاحب کی بات اس حد تک البتہ درست ہے کہ اگر کوئی تجربہ نسل انسانی کا اس کی ساری معلومہ تاریخ میں مشترکہ ورثہ اور مشترکہ تجربہ رہا ہے تو اس تاریخی اشتراک کو اس کے وجود، صداقت و حجیت کے لیے بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اولاد آدم ساری تاریخ میں عہد حاضر سے پہلے فریب کا شکار تھی اور اپنی نفسیاتی خود فریبی (جنسی داعیات کا ترفع، لاشعور کے سائے وغیرہ وغیرہ) کو مذہب کا رنگ دیتی رہی تھی یا مختلف سماجی، جغرافیائی اور اس نوع کی دیگر ضروریات کی وجہ سے مذہب کے اختراع و اختیار کا عمل کرتی رہی تھی تو آج انسان بدل نہیں گیا۔ اگر کل تک کی ساری معلومہ تاریخ میں وہ ایک اجتماعی مغالطے کا شکار تھا تو اب آئندہ بھی اس کے لیے اس سے نکلنے کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی۔

۳۷۔ ر۔ک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱

۳۸۔ حوالہ بالا، ص ۱، ۲، ۶، ۸

۳۹۔ حوالہ بالا، ص ۱

۴۰۔ یہاں انور صاحب نے انگریزی کی ترکیب Narrow escape استعمال کی ہے جو اس معنی میں صحیح معلوم نہیں ہوتی بلکہ صریحاً خلاف محاورہ ہے۔

۴۱۔ عشرت حسن انور، محولہ بالا، ص ا سطر ۸۔ ۹

۴۲۔ ایضاً سطر ۱۲۔

۴۳۔ "ان کی دانست میں" کے الفاظ سے ہمارا اشارہ اس نزاکت کی طرف ہے جو اس مبحث میں پائی جاتی ہے۔ دیگر ادیان کی حیثیت، حقانیت اور ظہور اسلام کے بعد حجیت کا مسئلہ اس طرح کی پیش پا افتادہ باتوں سے حل نہیں کیا جا سکتا جو انور صاحب نے ان سطور میں پیش کی ہیں۔

۴۴۔ تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۲۱۔ ۲۲

۴۵۔ ہمارا اشارہ ان خطوط، مکالمات اور اشعار کی طرف ہے جن میں علامہ نے وحی لفظی کا اثبات کیا ہے اور یہاں ہم ان کو تفصیلات پیش نہیں کر سکتے۔

۴۶۔ یہ لفظ اس اقتباس ہی میں نہیں کئی اور مقامات پر بھی اسی حقیقت یا اسی عمل کو ظاہر کرنے کے لیے برتا گیا ہے۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۶، ۱۷، ۱۸۔ ان سب مقامات پر اس لفظ سے ایک اشتباہ پیدا ہوتا ہے جسے علامہ کے مجموعی موقف اور پورے تناظر کے حوالے سے حل کرنا ضروری ہے۔

۴۷۔ نذیر نیازی صاحب نے اس پر مفصل نوٹ لکھنے اور متعدد امکانات کا تذکرہ کرنے کے بعد (ص ۳۵۷) اس کا ترجمہ کیفیت احساس کی ترکیب سے کیا ہے، جبکہ علامہ کے دیگر اقتباسات کی روشنی میں اس کا ترجمہ "مرتبہ انفعال" یا "مرتبہ احساس" بھی ہو سکتا تھا۔

۴۸۔ نصر اللہ پورجوادی، رینلکسن، مثنوی مولانا روم، تہران ۱۳۶۳، دفتر دوم، اشعار ۴۳۔ ۵۲، ۶۵۔ ۶۷، ۷۲۔ ۷۳، ۹۲۔ ۹۷

۴۹۔ تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۳۔ اسی عبارت میں آگے چل کر علامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ "دیگر درجات شعور" کوئی مبہم، مخفی اور جذباتی چیز نہیں ہیں۔ اس سے بھی واضح اشارہ ملتا ہے کہ Feeling کے لفظ سے ان کی مراد کیا ہو سکتی ہے۔

۵۰۔ تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۴

۵۱۔ ایضاً۔ ص ۱۸

۵۲۔ صوفیاء کی اصطلاح میں اسی مفہوم کو ذوق (چکھنا) کے لفظ سے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ اس عمل کی مماثلت حواس کے براہ راست عمل سے زیادہ اور خرد یا عقل جزئی کے

بالواسطہ اور محتاج غیر وسیلے سے کم ہے۔

۵۳۔ تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۴۴

۵۴۔ حوالہ بالا، ص ۱۲۔ یہ سب سے گہری اور چند خاص انسانوں تک محدود سطح شعور (فلاسفہ کی اصطلاح میں اسی کو شاید عقل مستفاد کہا جاتا ہے) عمل وحی کے لیے آلہء حصول کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید کی متعلقہ آیات سے پتا چلتا ہے۔

۵۵۔ حوالہ بالا، ص ۱۴۳۔ اگر نقل، عقل اور کشف کے تین ادوار کو زمانی تسلیم کیا جائے اور ان کا ظہور بالترتیب مانا جائے تو اس اقتباس میں کچھ مسائل جنم لیتے ہیں جن کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔

۵۶۔ دو ذیلی نکات کی توضیح البتہ مناسب ہوگی۔ مقالے کے آخری پیراگراف میں انور صاحب نے تشکیل جدید (ص ۱۴۳) سے علامہ کے اس فقرے کا حوالہ دیا ہے جو اصل میں ان کے والد کا قول تھا لیکن اسے "ایک صوفی کا قول" کہا گیا تھا۔ اس فقرے کو انور صاحب نے اس معنی میں لیا ہے کہ اس کیفیت مقصودہ سے علامہ کا اشارہ یوگا کی طرح کی ذہنی مشقوں یا ارتکاز توجہ کے عمل کی طرف ہے جبکہ اس سے متعلق متون دیکھنے اور اسے علوم دینی کے حوالے سے جانچنے سے یہ کہنا زیادہ قرین حقیقت ہو گا کہ یہاں علامہ یہ بتا رہے ہیں کہ قرآن کی ایک جہت محسوس ہے اور ایک جہت معقول۔ اس کا فہم پیدا کرنا بھی مطلوب ہے اور اسے محسوس کرنا بھی مقصود ہے۔ ان دونوں جہات میں رسول کی ذات امر زائد نہیں ہے۔ قرآن کو سمجھنے اور محسوس کرنے کے تمام سانچے، اپنی تاریخی سند کے ساتھ، رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دے دیئے۔ ان میں مشارکت کرنا ان دونوں جہات عمل کی سطح بلند کرنا اور ان کو معتبر بنانے کے مترادف ہے۔

مقام تعجب بلکہ مقام افسوس ہے کہ انور صاحب نے اس سلسلے میں ہندو یوگ کے تصور سے بھی انصاف نہیں کیا۔ پہلے تو اس کے بیان کے لیے رادھا کرشنن کی سند لے آئے جو مغربی فلسفے کے سانچوں اور معیارات کے مطابق ہندومت کے روایتی تصورات کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی پاداش میں ناقابل اعتبار ہو چکے ہیں۔ دوم یوگ کا مقصد یہ بتایا کہ "اس سے عام انسانی تجربے کی حدود سے باہر نکلنا ممکن ہو جاتا ہے"!

۵۷۔ یہ تقاضے کئی طرح کے ہو سکتے ہیں مثلاً ہندو معاشرے کا سماجی دباؤ، یونیورسٹی کی نوکری کے مسائل، سیاسی مصلحت یا محض اپنی بقا کی قیمت۔

۵۸۔ یہ شعر افتخار عارف کا ہے جو ان کی اجازت سے استعمال کیا جا رہا ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی
۹ نومبر ۱۹۹۴ء تک آنے والی کتب

۱۔ تصوراتِ عشق و خرد (طبع سوم) از: ڈاکٹر وزیر آغا

۲۔ پس چہ باید کرد مع مسافر (منظوم پنجابی ترجمہ) از: احمد حسین قلعداری

۳۔ اقبال اور قرآن (طبع سوم) از: ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان

۴۔ افکارِ اقبال تشریحاتِ جاوید از: ڈاکٹر جاوید اقبال

۵۔ **Poems from Iqbal**
by : Victor Kiernan

۶۔ **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
by : L. A. Sherwani

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال (جلد سوم)——ایک جائزہ

ڈاکٹر تحسین فراقی

یوں تو اردو میں علمی و تحقیقی نوعیت کی متعدد کاوشیں وجود میں آ چکی ہیں اور آتی رہتی ہیں اور ان میں ایسے منصوبے بھی تکمیل پاتے رہتے ہیں جن کا تعلق تدوین متن کے ساتھ ہے لیکن اگر ان تحقیقی و تدوینی کارناموں کا بنظر غائر جائزہ لیا جائے یعنی استقراء اور خوئے احتیاط دونوں کے امتزاج سے مرتب و مربوط نگاہ ان کاوشوں کا تجزیہ کرے تو یقین ہے کہ کئی جلدوں پر مشتمل ایک جدید "عبرت الغافلین" وجود میں آ جائے۔

قاضی عبدالودود جیسے نامور محقق کو تو یہی شکوہ ہے کہ ہندوپاکستان میں اردو کی قدیم کتابوں کے جو متن شائع ہوئے ہیں وہ بہ استثنائے چند حد درجہ نا اطمینان بخش ہیں کیونکہ وہ مرتبین کی بصیرت کی کمی اور بے پروائی کے مظہر ہیں۔ مگر قدیم متون ہی پر کیا موقوف ہے' معاصر متون کی تدوین بھی' مستثنیات سے قطع نظر' اسی بے بصیرتی' بے احتیاطی اور فکری افلاس کا پتہ دیتی ہے جس کا ماتم قاضی صاحب موصوف نے کیا ہے۔

بدقسمتی سے تیسری دنیا اور معاصر مسلم منظرنامہ اس افسوسناک صورت حال کا بدترین نقشہ پیش کرتا ہے۔ عہد زوال میں قوموں کے ضمیر بدل جاتے ہیں اور عجلت پسندی' فوری نتائج کی للک' کوتاہ بینی اور قلیل پر قناعت کے میلانات ان کے خون اور خمیر میں داخل ہو جاتے ہیں۔ "کماؤ اور لے دوڑو" کا تعجیل پسندانہ رجحان تخلیقی اور تحقیقی ہر دو میدانوں میں نئے عبرت ناموں کی داغ بیل ڈال رہا ہے اور یہ رجحان روز افزوں ہے۔ کبھی کبھی تو احساس ہوتا ہے کہ مسلم اکابر کی وہ دیو زادوں کی نسل شاید ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئی جن کے کارنامے اہل اسلام کے لیے باعث فخر تھے اور اہل یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں موید ہوئے۔

یہ بدیہی امر ہے کہ قدیم متون اپنے املا اور الفاظ و اصطلاحات کی قدامت اور غلط نویسوں کی غلط نویسی کے باعث' نیز نقل در نقل کے عمل کے نتیجے میں 'غیر معمولی تدوینی مشکلات کا باعث بنتے ہیں اس لیے مرتب ایک درجے میں معافی کے قابل ہوتے ہیں مگر اس کا کیا کیا جائے کہ کسی معاصر مصنف کے دست نوشت خطوط یا دیگر تحریریں تدوین متن کے مرحلے سے گزریں مگر "من چہ می سرایم و طنبورۂ من چہ می سراید" کی افسوسناک اور مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہو جائے اور اصل تحریروں کے فوٹو اسٹیٹس کے پیش نظر ہونے کے باوجود معاملہ یہ ہو کہ عکس اور نقل حرفی میں بعد المشرقین پیدا ہو جائے۔ اس سلسلے میں کلیات مکاتیب اقبال" کی مثال حد درجہ افسوسناک ہے۔ اب تک تین جلدوں میں شائع ہونے والی یہ "نیم کلیات' تدوین متن کے ذیل میں مرتب کی چند در چند کوتاہیوں' نارسائیوں' اور تحقیقی اصول و ضوابط سے حد درجہ ناواقفیت کا پتہ دیتی ہے۔ زیر نظر جائزہ اس کلیات کی تیسری جلد سے متعلق ہے مگر بے محل نہ ہو گا اگر اس کی پہلی دو جلدوں کی صرف چند فاش غلطیوں کی نشاندہی بھی کر دی جائے ورنہ چھوٹی چھوٹی غلطیاں تو سینکڑوں تک پہنچتی ہیں اور ان میں اکثر کی نشاندہی

بعض تجزیہ نگار کر چکے ہیں۔ "کلیات مکاتیب اقبال" کے مرتب سید مظفر حسین برنی اگرچہ خود کوئی نمایاں علمی شخصیت نہیں رہے مگر انہیں ڈاکٹر نثار احمد فاروقی جیسے اہم اہل قلم کی معاونت موقع بہ موقع حاصل رہی ہے۔ علامہ کے خطوط کے عکوس کی ایک بڑی تعداد حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر صاحب موصوف بہ نفس نفیس، لاہور آئے اور اقبال اکیڈمی سے علامہ کے خطوط کے عکس حاصل کرکے دلی لے گئے۔ ان عکوس سے بلاشبہ مدد بھی لی گئی مگر اکثر مقامات پر احساس ہوتا ہے کہ عکوس شامل کتاب تو کئے گئے مگر ان سے استفادہ بہت کم کیا گیا۔ نقل حرفی ان عکسوں سے کرنے کے بجائے ان غلط سلط متون سے کی گئی جو قبل ازیں علامہ کے خطوط کے مختلف مجموعوں کی صورت میں شائع ہو چکے ہیں بہرحال پہلی جلد کی چند فاحش اغلاط ملاحظہ ہوں :

سب سے پہلے تو سید سلیمان ندوی کے نام 13 نومبر 1917 کا علامہ کا وہ خط قابل ملاحظہ ہے جس کی وجہ سے اقبال کو تصوف دشمن ثابت کیا جاتا رہا حالانکہ اقبال کی طبیعت کا فطری میلان تصوف کی طرف تھا وہ خود سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے۔ ان کے شعری اظہارات کے علاوہ کشن پرشاد شاد کے نام ان کے متعدد مکاتیب بھی ان کے تصوف دوست ہونے کی زندہ برہان ہیں۔ ہاں ان خطوط میں وہ تصوف وجودیہ کی مخالفت متعدد مقامات پر کرتے ہیں۔ ایسا شخص جو تصوف کی ایک متعارف شکل کا مخالف ہو مخالف تصوف کیسے ہو سکتا ہے۔ یہی خلش دل میں لئے جب راقم السطور نے سید سلیمان ندوی کے نام مذکورہ بالا مکتوب کو غور سے پڑھا تو کلیات مکاتیب اقبال جلد اول کی نقل حرفی اور عکس کی عبارت میں بعد المشرقین نظر آیا :

کلیات مکاتیب اقبال جلد اول ۶۷۳ کا غلط اور گمراہ کن متن	صحیح متن
"تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"	"تصوف وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"

انہی سید سلیمان ندوی کے نام ایک اور مکتوب ملاحظہ ہو۔ یہ مکتوب ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا۔ اس مکتوب کا کامل عکس "کلیات مکاتیب" میں شامل ہے مگر اس کے باوجود عکس اور نقل حرفی کا بعد قابل افسوس ہے۔ ملاحظہ ہو :

کلیات مکاتیب اقبال جلد اول کا غلط متن ۷۶۴، ۷۶۵	صحیح متن
(۱) از گل غربت زبان گم کردہ	از گل غربت زباں گم کردہ
(۲) جو خواب دیکھا گیا بعینہ اسی طرح نظم کر دیا گیا۔	جو خواب دیکھا گیا بعینہ اسی طرح نظم کر دیا گیا۔
(۳) بہت سے الفاظ جن کو اساتذہ نے تحریک و سکون دونوں طرح استعمال کیا ہے، انہوں نے کمی کر دی	بہت سے الفاظ جن کو اساتذہ نے تحریک و سکون دونوں طرح استعمال کیا ہے۔ انہوں نے یکجا کر دئے ہیں مثلاً"

ہے سلاً "رَبِّ اَرِنی .... متوازی	رَبِّ اَرِنی .... متوازی
(۴) جواہرالترکیب میں چار دفعہ .سکونِ لام آیا ہے	جوہرالترکیب میں چار دفعہ .سکونِ لام آیا ہے۔

پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام علامہ کا ۳ جنوری ۱۹۱۸ء کا خط بھی اسی جلد اول میں ۲۴۳ پر قابل ملاحظہ ہے جس میں پوری بارہ سطریں شامل ہونے سے رہ گئیں۔ یہ خط انگریزی میں لکھا گیا تھا۔ شامل نہ ہو سکنے والی عبارت درج کی جاتی ہے جو فکری حوالے سے بھی بہت چشم کشا ہے:

"It is, therefore, primarily reflection which gives us an insight into the poetic meaning of our observation and experience, and indicates to us the right outlook on life. A poet is essentially a seducer, whose art may lead us either to life or to death. God has vouchsafed to him the skill to make things look more beautiful than they really are ___. but it is for him to use this power ___ dangerous as it is ___ in the proper manner. If he beautifies the ugly and glorifies dreary, he is sure to land his people into the valley of inaction and death. There have been among us poets, who have, to our great misfortune done this, and all the guidance that I can give you is this ___ avoid their company.

Hoping you are well and thanking you for your kind letter.

Yours Sincerely,
Mohammad Iqbal, Lahore.[۱]

تدوینِ متن کے متعدد اصولوں میں سے ایک یہ بھی ہے اور صد درجہ اہم کہ اصل متن میں اگر کچھ اضافے کسی مرتب کاتب یا کسی اور شخص نے کر دئے ہوں تو انہیں متن ہی میں شامل کرنے کے بجائے حاشیے میں شامل کیا جائے۔ کلیات مکاتیب کے مرتب نے اسی جلد اول کے ۵۰۰ کے ایک خط کی نقل حرفی میں ایک شعر اسی طرح شامل رہنے دیا ہے جو کسی دوسرے لکھنے والے نے دست نوشت خط میں شامل کر دیا تھا۔

شعر یہ ہے:

بعد مردن ہم معلوم شود رنج حیات
رہرو آں لحظہ بنالد کہ بمنزل برسد

۱۔ "نقش اقبال و تیغ ہلال" (مرتبہ پروفیسر اکبر منیر) (ص ۲۵)

مرتب کا ایسا کرنا تدوین متن کے اصولوں سے اس کی ناواقفیت کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔

کلیات مکاتیب اقبال جلد دوم میں بھی بہت سی فروگذاشتیں ہیں۔ یہاں "مشتے نمونہ از خروارے" کے مصداق صرف چند ایک کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

کلیات مکاتیب کی اس دوسری جلد کے صفحہ ۱۷۵ پر ایک مکتوب ۲۱ اپریل ۱۹۲۰ء کا پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام ہے۔ یہ مکتوب اس اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں اقبال نے پروفیسر موصوف کے استفسار پر فلسفے کی ان چار کتب کی نشاندہی کی تھی جو اقبال کے خیال میں پروفیسر صاحب کو مطالعہ کرنی چاہئیں۔ اقبال نامہ (جلد دوم) کے مرتب نے کم از کم نوٹ تو لکھ دیا تھا کہ "اس کے بعد چار انگریزی کتابوں کے نام درج ہیں"۔ (گو کتابوں کے نام بوجوہ حذف کر دیئے گئے تھے) مگر برنی صاحب نے نوٹ دینے کی بھی زحمت نہیں کی' کتب کے اندراج کا تو سوال ہی کیا تھا۔ ذیل میں ان چار کتب کے نام درج کئے جاتے ہیں۔ اپنے زمانے میں فلسفے کے طالب علموں کے لئے یہ کتب یقیناً اہم رہی ہوں گی۔ ان کے نام جاننا (بلکہ ان کا مطالعہ بھی) اس اعتبار سے بھی ضروری ہے کہ یہ خود اقبال کے مطالعہ سے بھی گزری ہوں گی اور ہو سکتا ہے کہ ان کا مطالعہ اقبال کی فکریات پر ان کتب کے بعض اثرات کا کھوج لگانے میں بھی معاون ہو۔ کتب یہ ہیں :

1) Roger's "Problems of Philosophy"
2) Fullerton's "Introduction to Philosophy"
3) "History of Philosophy" (Windelband)
4) "History of Philosophy" (Weber) [1]

تدوین متن کے باب میں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ صاحب متن کی افتاد مزاج' اس کے اسلوب نگارش اس کے افکار و خیالات' اس کی ترجیحات اور متن زیر تدوین کی خصوصیات و موضوعات اور اس کے طرز املاء کی بوالعجبیوں یا خصوصیتوں سے تدوین کار کا بخوبی واقف ہونا ضروری ہے۔ ان ضروری مطالبات کی روشنی میں جب ہم برنی صاحب کی زیر نظر کاوش کا جائزہ لیتے ہیں تو قدرتاً مایوسی ہوتی ہے۔ مثلاً اسی "کلیات مکاتیب جلد دوم" کے ایک مکتوب بنام ماسٹر عبداللہ چغتائی مورخہ ۷ ستمبر ۱۹۲۶ء ہی کو لیجئے۔ اس مکتوب میں ساری گفتگو ہی ہندوستانی مصوروں کے حوالے سے ہو رہی ہے۔ پھر بنگالی اسکول کی مصوری کا ذکر آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مکتوب زیر نظر کا مرکزی موضوع مصوری ہے۔ ایسے میں خط کا آخری جملہ چونکاتا اور اپنے بے ربط اور بے محل ہونے کا احساس دلاتا ہے۔ جملہ یہ ہے "اس کے علاوہ نقلوں کے آرٹ پر اگر کوئی کتاب ہو تو وہ بھی لائیے"۔ سوال یہ ہے کہ مصوری کے ساتھ نقلوں کا آرٹ یعنی چہ؟ مرتب کو یہ نہیں سوجھا کہ یہاں اقبال نقلوں کے آرٹ کا نہیں مغلوں کے آرٹ یعنی مغل منیاتور "Mughal Miniature" کا ذکر کر رہے ہیں۔ عکس میں اگرچہ "مغلوں" صاف نہیں پڑھا جاتا مگر یہ لفظ اس کے سوا اور کچھ ہو نہیں سکتا کیونکہ سیاق کلام میں "مغلوں" ہی کا محل بنتا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ عکس کے ہوتے ہوئے بھی مرتب نے اسے توجہ سے پڑھنے کے بجائے اقبال نامہ ہی کا غلط متن (جلد دوم ۳۳۲) بہ تمام و کمال نقل کر لیا۔

---

[1] "نقش اقبال و تیغ ہلال" (مرتبہ پروفیسر اکبر منیر) (ص ٦)

اسی جلد میں ماسٹر عبداللہ چغتائی ہی کے نام ایک اور خط ہے جس کی تاریخ مرتب نے ۳۰ اپریل ۲۷ء درج کی ہے اور اس پر اصرار کیا ہے۔ میری تحقیق کے مطابق تیس اپریل صریحا" غلط ہے اور صحیح تاریخ وہی ہے جو اقبال نامہ جلد دوم میں درج ہے یعنی بیس اپریل اور جسے مرتب نے غلط قرار دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مرتب کے پاس اس مکتوب کی عکسی نقل نہیں تھی۔ اس عکسی خط کی پشت پر لاہور کے ڈاکخانے کی مہر ۲۰ اپریل ۱۹۲۷ء صاف پڑھی جاتی ہے۔ یہ عکسی نقل راقم کے ذخیرہ نوادر میں موجود ہے اور زیر نظر مضمون میں اس کا عکس شامل اشاعت ہے۔

چونکہ پیش نظر مضمون میں "کلیات مکاتیب اقبال" کی پہلی دو جلدوں کا نہیں صرف تیسری جلد کا مفصل جائزہ لینا مقصود ہے اس لئے پہلی دو جلدوں سے چند نمونے پیش کرنے کے بعد اب تیسری جلد کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ تیسری جلد ۱۹۹۳ء کے اواخر میں شائع ہوئی ہے۔ اس جلد میں جنوری ۱۹۲۹ء سے دسمبر ۱۹۳۴ء تک کے مکاتیب تاریخی ترتیب سے شامل کئے گئے ہیں۔ ان مکاتیب کی تعداد بقول مرتب چار سو چھے ہے اور دست نوشت خطوط کی عکسی نقول کی تعداد ایک سو اسی ہے۔ گویا یہ عکس زیر نظر جلد میں شامل کل مکاتیب کا چوالیس فیصد ہیں۔ اتنی تعداد میں عکوس کا حصول و شمول اپنی جگہ کتنا ہی قابل مبارک باد سہی' المیہ یہ ہے کہ ان عکسوں سے بہت کم فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ برنی صاحب یا ان کے معاونین نے اکثر عکس شامل کتاب تو کر لئے لیکن نقل حرفی اقبال کے دوسرے مجموعہ ہائے مکاتیب سے اکثر و بیشتر من و عن کر لی ہے اور عکس پڑھنے کی زحمت ہی گوارا نہیں کی۔ افسوس برنی صاحب کے بعض معاونین نے معاندین کا رول ادا کیا۔ زیر نظر کتاب میں نقل حرفی اور عکسی نقول کا موازنہ کریں تو کسی غالم کا یہ مصرع بار بار لوح ذہن پر کوندتا ہے:

ع زباں کچھ اور بوئے پیرہن کچھ اور کہتی ہے!

کلیات مکاتیب اقبال کی اس تیسری جلد میں بعض ایسے خط بھی ہیں جن میں اکٹھی اٹھارہ غلطیاں ہیں۔ نو سطروں کے ایک خط میں آٹھ غلطیاں ہیں ۳۸۔ بعض اور کوتاہیوں کی نوعیت درج ذیل ہے:

(۱) خطوں کے جو عکس دئے گئے ہیں ان میں سے بعض کو بغور دیکھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ انہیں RETOUCH کیا گیا ہے اور چونکہ قیاسا" کیا گیا ہے اس لئے بعض الفاظ میں تحریف ہو گئی ہے۔ مثلا" ۴ اگست ۱۹۳۴ء کے نذیر نیازی کے نام خط کے عکس میں "روا" کے الف کو "کا" بنا کر جملہ بے معنی کر دیا گیا ہے (زیر نظر کتاب کا صفحہ ۵۸۹ ملاحظہ ہو) نیز اسی عکس میں لفظ "آپ" کے بعد "کا" کا اضافہ مرتب یا ان کے کسی معاون کا ہے۔ چونکہ خطوط کی اکثر عکسی نقول کے باب میں میرا اور مرتب کا ماخذ ایک ہے یعنی اقبال اکیڈمی' اس لئے میرا اور مرتب کا عکس ایک ہی ہونا چاہیے۔ میرے پاس مذکورہ خط کی جو عکسی نقل ہے اس میں "کا" نہیں۔ اگلے صفحات میں زیر نظر کتاب کا عکس اور اپنے ذخیرہ نوادر کی عکسی نقل دونو پیش کئے جا رہے ہیں۔

(۲) تدوین متن کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ مکتوب نگار جو لفظ روا روی میں چھوڑ جائے اور وہ سیاق کلام کے لئے ضروری ہو' مرتب نقل حرفی کرتے وقت اسے قوسین میں لکھ دے۔ زیر نظر کتاب کے مرتب نے اس کا بہت کم اہتمام کیا ہے۔

(۳) کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ جن کتابوں سے اقتباس یا حوالے درج کئے گئے ہیں' ان کے صفحات کی سرے سے نشاندہی نہیں کی گئی۔

(۴) علامہ کے خطوط کی ایک نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ ہر مکتوب نگار کی طرح ان کے بھی بعض محبوب لفظ، جملے یا طرزِ اظہار و املاء تھے۔ مثلاً وہ اپنے خطوط میں "فرمائیے" کو ہمیشہ "فرمایئے" لکھتے تھے۔ "غرضیکہ" کو ہمیشہ غرضکہ (اور یہی فصیح ہے) لکھتے تھے۔ "امید ہے" کے بجائے کم و بیش ہر جگہ "امید کہ" (خط کے آخر میں) لکھا کرتے تھے۔ اگر مرتب اس نمایاں خصوصیت کا صحیح ادراک کر لیتے تو کم از کم بعض غلطیوں سے بچا جا سکتا تھا۔

(۵) بعض حواشی مضحکہ خیز اور گمراہ کن ہیں۔

(۶) بعض خطوط سراسر جعلی ہیں مگر شاملِ کتاب ہیں۔

(۷) بعض خطوں کے سنین غلط ہیں۔

اب ان میں سے بعض نکات کی تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جاتی ہے۔ سب سے پہلے متنی اغلاط کی نشاندہی کی جاتی ہے جن میں بعض فاش غلطیاں ہیں، صفحات کے نمبر بھی درج ہیں۔ صحیح متن میں ان الفاظ کو خط کشیدہ کر دیا گیا ہے جو کتاب زیرِ نظر میں یا غلط شائع ہوئے ہیں یا شامل ہی نہیں ہو سکے۔ زوائد کی نشاندہی بھی آپ سے آپ ہو گئی ہے۔

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال

جلد سوم کا ناقص متن	صحیح متن
۱) تسلیم کے سوا کوئی راہ نہیں (ص ۲۱)	تسلیم کے سوا اور کوئی راہ نہیں
۲) فی الحال اشعار سے معاف فرمایئے کہ فرصت بالکل نہیں (ص ۶۳)	فی الحال اصلاحِ اشعار سے لئے (کذا) معاف فرمایئے کہ فرصت بالکل نہیں۔
۳) بمبئی کے تاجر ایسے مضامین پڑھنے والے کسی کو ولایت بھیجیں (ص ۶۵)	بمبئی کے تاجر ایسے مضامین پڑھنے کے لئے کسی کو ولایت بھیجیں
۴) کتاب چھپنے میں دیر ہو رہی ہے (ص ۶۷)	کتاب کے چھپنے میں دیر ہو رہی ہے
۵) مجیب صاحب سے کہیے کہ --- (ص ۶۷)	مجیب سے کہیے کہ ---
۶) بلٹی میرے نام آئے یا مبارک علی کے نام (ص ۷۲)	بلٹی یا میرے نام آئے یا مبارک علی کے نام
۷) میرا ارادہ آپ کے مطبع سے --- (ص ۷۲)	میرا تو ارادہ آپ کے مطبع سے ---
۸) افسوس ہے مجیب صاحب --- (ص ۷۲)	افسوس ہے کہ مجیب صاحب ---
۹) باقی کتاب کی طباعت کے متعلق جہاں تک ممکن ہو --- (ص ۷۸)	باقی کتب کی طباعت کے متعلق جہاں تک ممکن ہو ---
۱۰) وشعائر الدین امرٌ ظاہرٌ مختص بہ --- فی سائر الادیان (ص ۸۲)	وشعار الدین امرٌ ظاہرٌ یختص بہ --- من سائر الادیان
۱۱) مسلمان جوانوں کے دل میں اسلام کے لئے تڑپ ہے لیکن	مسلمان جوانوں کے دل میں اسلام ہی کے لئے تڑپ ہے لیکن

افسوس کہ کوئی آدمی ہم میں نہیں --- (ص ۱۰۱)	افسوس ہے کوئی آدمی ہم میں نہیں ---
۱۲) جو حالات معلوم ہوئے بہت قابل تشویش ہیں (ص ۱۰۳)	جو حالات معلوم ہوئے بہت قابل افسوس ہیں۔
۱۳) فقط (ص ۱۰۳)	فقط والسلام
۱۴) مجھ کو اس کام سے قطعاً" واقفیت نہیں (ص ۱۱۷)	مجھ کو اس کام سے قطعاً" واقفیت نہیں ہے۔
۱۵) آپ دہلی جانے سے پہلے دیکھتے کہ کتاب مجھے لوٹا دی گئی ہے۔ (ص ۱۴۵)	آپ کو دہلی جانے سے پہلے مجھے کتاب لوٹانے کا اہتمام کرنا چاہیے تھا
۱۶) میں اپنی کتابوں کی جدائی گوارا نہیں کرتا بالخصوص جن کو میں ہمیشہ اپنے پاس رکھتا ہوں۔ میرے لئے اس سے زیادہ تکلیف دہ بات کوئی نہیں ---- (ص ۱۴۵)	میں اپنی کتابوں کی جدائی گوارا نہیں کرتا" بالخصوص جن کو میں ہمیشہ اپنے پاس رکھتا ہوں۔ میں نے آپ کے باب میں اس اصول کو ترک کیا۔[1] میرے لئے اس سے زیادہ تکلیف دہ بات کوئی نہیں
۱۷) آپ کے عزیز سے میں نے کبھی وعدہ نہیں کیا (ص ۱۵۰)	آپ کے عزیز سے یا آپ سے میں نے کبھی وعدہ نہیں کیا
۱۸) دیباچہ میں اپنے زیر نگرانی لکھوا دوں گا (ص ۱۵۲)	دیباچہ میں اپنی زیر نگرانی لکھوا دوں گا۔
۱۹) اگر کاتب اپنی اجرت کا کچھ حصہ پیشگی مانگے تو پیشگی دی جائے (ص ۱۵۴)	اگر کاتب اپنی اجرت کا کچھ حصہ پیشگی مانگے تو پیشگی دے جائے۔
۲۰) PROLEGOMENA IN HEAVEN (ص ۱۵۸)	PROLOGUE IN HEAVEN
۲۱) --- نظر انداز کر کے ہی مجھے بل ارسال کریں (ص ۱۶۸)	نظر انداز کر کے بھی مجھے بل ارسال کریں
۲۲) نور محض ایک استعارہ ہے جیسے قدیم کتب سماوی میں PANTHEISTIC اغراض کے لئے استعمال کیا گیا تھا یعنی وجود باری کو ہمہ گیر PERNASINENESS ظاہر کرنے کے لئے (ص ۱۷۹، ۱۸۰)	نور محض ایک استعارہ ہے جسے قدیم کتب سماوی میں PANTHEISTIC اغراض کے لئے استعمال کیا گیا تھا یعنی وجود باری کی ہمہ گیر PERVASIVENESS ظاہر کرنے کے لئے
۲۳) کیونکہ عالم مادی بھی --- (ص ۱۸۰)	کیونکہ عالم مادی میں
۲۴) جو کچھ آیت مذکورہ میں نے لکھا ہے (ص ۱۸۰)	جو کچھ آیت مذکورہ پر میں نے لکھا ہے
۲۵) آپ اسے کچھ صحیح سمجھ نہیں سکے (ص ۱۸۰)	آپ اسے اچھی طرح سمجھ نہیں سکے
۲۶) میرے خیال --- آیت قرآنی میں خدا تعالیٰ نے اپنے آپ کو نور (مادی معنوں میں) قرار دیا ہے (ص ۱۸۰)	میرے خیال میں آیت قرآنی میں خدا تعالیٰ نے اپنے آپ کو نور (مادی معنوں میں) قرار دیا ہے۔
۲۷) وضع اصطلاحات کا فکر کرنا چاہیے (ص ۱۸۳)	وضع اصطلاحات کی فکر کرنا چاہیے
۲۸) چودھری صاحب کو آپ کا خط دکھا دوں گا (ص ۱۸۴)	چودھری صاحب کو آپ (کا) خط دکھا دوں گا
۲۹) پروفیسر نکل جس کی کتاب کا شاید ترجمہ آپ نے --- (ص ۱۸۵)	پروفیسر نکل جس کی کتاب کا شاید آپ نے ترجمہ ----

[1] اصل انگریزی جملہ یہ ہے: "I made an exception in your case"

۳۰)	ENLANGEN (ص ۱۸۵)	ERLANGEN
۳۱)	Your book is one of the most important phenomena (ص ۱۸۵)	Your book is one of the most important phenomena of modern times.[ا]
۳۲)	۳ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا (ص ۱۹۴)	۳ کی صبح دہلی پہنچ جاؤں گا۔
۳۳)	ایے انڈیا کانفرنس کا جلسہ بھی انشاء اللہ ہو گا (ص ۱۹۷)	آل انڈیا کانفرنس کا جلسہ بھی انشاء للہ ہو گا[ب]
۳۴)	ڈیر نیازی صاحب' السلام علیکم (ص ۲۰۰)	لاہور - ۷ مئی ۳۱ء ڈیر نیازی صاحب' السلام علیکم
۳۵)	محمد اقبال' لاہور (ص ۲۰۲)	والسلام محمد اقبال' لاہور
۳۶)	لاہور' ۲۰ مئی ۳۱ء (ص ۲۰۸)	لاہور' ۲۵ مئی ۳۱ء
۳۷)	وہ کل معاملات کے متعلق مجھ سے خط و کتابت کریں (ص ۲۰۸)	وہ کل معاملات کے متعلق مجھ سے خط کتابت کریں
۳۸)	آپ کا خط ابھی ملا ہے (ص ۲۱۳)	آپ کا خط مع پیشق ابھی ملا ہے
۳۹)	--- پھر ایک جزو کی صورت میں --- (ص ۲۱۴)	--- پھر ایک خبر کی صورت میں ----
۴۰)	کیا عجب ہے کہ یہی وہ تحریک ہو (ص ۲۱۴)	کیا عجب کہ یہی وہ تحریک ہو
۴۱)	شفیق لعل گوں و شق چنانکہ در افق شفق (ص ۲۱۷)	شفیق لعلِ گوں وشق چنانکہ در افق شفق
۴۲)	--- ۲۶ کو یہاں کشمیر کے معاملات کے متعلق --- (ص ۲۲۳)	--- ۲۶ کو یہاں سے کشمیر کے معاملات کے متعلق ---
۴۳)	میں اگست کے آخری ہفتوں سے باہر جاؤں گا (ص ۲۲۷)	میں اگست کے آخر میں ہندوستان سے باہر جاؤں گا
۴۴)	اس وقت تک لاہور ہی رہوں گا (ص ۲۲۷)	اس وقت تک لاہور ہی میں رہوں گا
۴۵)	مذکورہ بالا فوٹو حاصل کریں گے (ص ۲۲۷)	مذکورہ بالا فوٹو حاصل کر سکیں
۴۶)	امید ہے دسمبر کے آخر تک واپس آ جاؤں گا (ص ۲۲۹)	میں امید ہے دسمبر کے آخر تک واپس آ جاؤں گا
۴۷)	کیونکہ E G O کی زندگی بعد از موت یقینی ہے (ص ۲۳۱)	کیونکہ کملاء کی زندگی بعد از موت یقینی ہے
۴۸)	اس دوزخ اور جنت کے CHARACTER کی تعیین	اس دوزخ اور جنت کے CHARACTER کی تعیین PALNT

ا؎ کلیات مکاتیب اقبال کی اس تیسری جلد میں سید نذیر نیازی کے نام اس خط کا نامکمل عکس شامل کیا گیا ہے۔ زیر نظر مضمون میں اس کا مکمل عکس شائع کیا جا رہا ہے۔

ب؎ کلیات مکاتیب اقبال کی اس تیسری جلد میں اس جملے کے حوالے سے ایک حاشیہ لکھا گیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ مکتوبات اقبال (مرتبہ نذیر نیازی) میں یہ عبارت محذوف ہے۔ حیرت ہے کہ مکتوبات اقبال کا صفحہ ۵۵ غور سے دیکھا ہی نہیں گیا جس میں یہ عبارت حرف بہ حرف موجود ہے۔ مزید برآں آل انڈیا کانفرنس پر نوٹ لکھنے کی ضرورت تھی جو "مکتوبات اقبال" ہی کی مدد سے لکھا جا سکتا تھا ملاحظہ ہو "مکتوبات اقبال" (ص ۵۵)

ANIMAL LIFE اور PLANT LIFE کے اسٹیج پر منحصر ہے (ص ۲۳۱)	___LIFE اور LIFE ANIMAL کے سٹیج پر منحصر ہے۔
۴۹) اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق بصیرت ایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے (ص ۲۳۱)	اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں۔ ان کا تعلق اور ان کے متعلق بصیرت و ایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے۔
۵۰) امید ہے کہ اسٹیشن پر --- (ص ۲۳۵)	امید ہے سٹیشن پر
۵۱) میں یکم ستمبر کو فرنٹیر میل سے --- (ص ۲۳۵)	میں یکم ستمبر کو فرانٹیر میل سے ---
۵۲) اب ۸ ستمبر کی شام کو فرنٹیر میل سے --- (ص ۲۳۵)	اب ۸ ستمبر کی شام کو فرانٹیر میل سے ---
۵۳) آپ کے اخبار مورخہ ۳ اکتوبر میں ڈاکٹر تھامسن نے ------ (ص ۲۳۶)	آپ کے اخبار مورخہ ۳ اکتوبر میں ڈاکٹر ای تھامسن نے
۵۴) اس کا حسب ذیل فقرہ سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے پیش کیا ہے (ص ۲۳۶)	اس کا حسب ذیل فقرہ سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے پیش کیا ہے تاکہ اسے "پین اسلامک سازش" کے ثبوت کے طور پر مہیا کیا جا سکے۔
۵۵) کیا میں ڈاکٹر تھامسن سے یہ کہہ سکتا ہوں (ص ۲۳۷)	کیا میں ڈاکٹر تھامسن کو یہ بتا سکتا ہوں
۵۶) --- اور تاثیر صاحب کو سلام کہیے (ص ۲۵۶)	اور تاثیر صاحب سے سلام کہیے
۵۷) ایڈیشن کی دو دو کاپیاں ارسال کرنے کو ------ (ص ۲۷۸)	ایڈیشن کی اور دو کاپیاں ارسال کرنے کو
۵۸) پروفیسر نیل اس کا جرمنی ترجمہ کریں گے (ص ۲۷۸)	پروفیسر نیل اس کا جرمن ترجمہ کریں گے
۵۹) "یورپ میں دکنی مخطوطات" کا نسخہ --- (ص ۲۸۰)	"یورپ میں دکھنی مخطوطات" کا نسخہ
۶۰) بہت سی کتب کے صحیح ایڈیشنوں کا چھپنا باقی ہے (ص ۲۸۰)	بہت سی کتابوں کے صحیح ایڈیشنوں کا چھپنا باقی ہے
۶۱) وہ بھی ہندو مسلمانوں کی صلح کے خاطر --- (ص ۲۹۰)	وہ بھی ہندو مسلمانوں کی صلح کی خاطر
۶۲) مسٹر پنڈت للت ان سے ملے تھے (ص ۲۹۰)	مسٹر للت ان سے ملے تھے۔
۶۳) مسٹر للت کے خط کو شائع کرنا چاہیے (ص ۲۹)	مسٹر للت کے خط کو شائع کر دینا چاہیے۔
۶۴) یورپ کے متعلق جب کوئی قطعی فیصلہ ہو گیا (ص ۲۹۸)	یورپ کے متعلق جب قطعی فیصلہ ہو گیا۔
۶۵) اس لئے کہ اسلام کی نعمت سے خود مسلمان محروم ہے (ص ۲۹۹)	افسوس کہ اسلام کی نعمت سے خود مسلمان محروم ہے۔
۶۶) اسلام کی خدمت خود فطرت کا کارنامہ ہو گی (ص ۲۹۹)	اسلام کی یہ خدمت خود فطرت کا کارنامہ ہو گی۔
۶۷) اگر یہ مرحلہ طے ہو گیا تو امید کامل ہے کہ کوئی اچھی صورت نکل سکے (ص ۲۹۹)	اگر یہ مرحلہ طے ہو گیا تو امید کامل ہے کوئی اچھی صورت نکل سکے۔
۶۸) یہ پڑھ کر کہ "پیام مشرق" اور "زبور عجم" آپ کو پسند آئی ہیں اور ان کی فارسی بھی معیاری ہے (ص ۳۰۳)	یہ پڑھ کر کہ "پیام مشرق" بھی "زبور عجم" کی طرح آپ کو پسند آئی ہے اور اس کی فارسی بھی معیاری ہے ----

لہ کلیات مکاتیب اقبال (۳) میں اس خط کا نامکمل عکس شامل ہے۔ اس مضمون میں مکمل عکس شامل کیا جا رہا ہے۔

۶۹) اردو اخبارات نے بھی اس کی اشاعت میں حصہ لیا ہے (ص ۳۲۳)	مقامی مسلم اخبارات نے بھی اس کی اشاعت میں حصہ لیا ہے۔
۷۰) طباعت کی بے شمار غلطیوں کے لئے معذرت قبول فرمائیں (ص ۳۲۴)	طباعت کی متعدد غلطیوں[1] کے لئے معذرت قبول فرمائیں۔
۷۱) اسلام کے تہذیبی پہلو پر تعلیم یافتہ حضرات توجہ کر رہے ہیں۔ (ص ۳۲۵)	اسلام کے ثقافتی پہلو پر تعلیم یافتہ حضرات توجہ کر رہے ہیں۔
۷۲) لاہور' ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء (ص ۳۲۷)	لاہور' ۶ مارچ ۱۹۳۳ء
۷۳) آپ کو تعلیم نسواں اسلام کے متعلق --- (ص ۳۳۱)	آپ کو تعلیم نسوانِ اسلام کے متعلق ----
۷۴) لیکن طارق سے متعلق اشعار بالخصوص دلگداز ہیں (ص ۳۳۳)	سیول SEVILLE سے متعلق اشعار بالخصوص دلگداز ہیں
۷۵) ڈیمر نیازی صاحب (ص ۳۳۴)	ڈیئیر نیازی
۷۶) مومن کی شان یہی ہے کہ راضی برضائے الٰہی ہے (ص ۳۳۴)	مومن کی شان یہی ہے کہ راضی برضائے الٰہی رہے۔
۷۷) سرٹیفکیٹ مطلوبہ مرسل ہے (ص ۳۳۹)	سارٹیفکٹ مطلوبہ مرسل ہے
۷۸) اسلامی معاشات کی روح یہ ہے کہ سرمائے کی بڑی مقدار میں اضافے کو ناممکن بنا دیا جائے (ص ۳۴۶)	اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ بڑے سرمایہ کی افزائش کو ناممکن بنا دیا جائے
۷۹) مسولینی اور ہٹلر کا اندازہ فکر بھی یہی تھا (ص ۳۴۶)	مسولینی اور ہٹلر کا انداز فکر بھی یہی ہے۔
۸۰) --- وہ بھی پڑھ لیجیے۔ (ص ۳۴۶)	--- اسے بھی پڑھ لیجئے۔
۸۱) آپ کے میموریل کے بارے میں مجھے کوئی اطلاع نہیں (ص ۳۴۹)	آپ کے میموریل کے بارے میں مجھے ابھی تک کوئی اطلاع نہیں۔
۸۲) آپ کو صحیح حالات معلوم نہیں (ص ۳۴۹)	مجھے گمان ہے کہ آپ کو صحیح حالات معلوم نہیں۔
۸۳) وہ وسط اکتوبر تک ہندوستان تشریف نہ لائیں (ص ۳۴۹)	وہ کم از کم وسط اکتوبر تک ہندوستان تشریف نہ لائیں۔
۸۴) جو کچھ (مولانا) شوکت علی میرے بارے میں کہتے ہیں وہ ان کا حسن ظن ہے (ص ۳۴۹)	جو کچھ (مولانا) شوکت علی میرے بارے میں کہتے ہیں وہ یقیناً ایک اعزاز ہے۔
۸۵) میرے انگلستان نہ (جا) سکنے کے متعلق --- (ص ۳۵۱)	میرے انگلستان نہ جا سکنے کے متعلق ---
۸۶) آپ کے توصیفی کمالات کے لئے بے حد شکر گزار ہوں (ص ۳۵۶)	آپ کے توصیفی کلمات کے لئے بے حد شکر گزار ہوں۔

[1] اصل انگریزی متن میں "many misprints" کے الفاظ آئے ہیں۔ اس کا ترجمہ "بے شمار غلطیاں" درست نہیں۔ اصل انگریزی متن کے لئے دیکھئے "Iqbal - His Political Ideas at crossroads" کا صفحہ ۱۷

۱۱) پاسپورٹ حاصل ہونے میں سہولت ہو (ص ۴۰۴)	پاسپورٹ حاصل سہولت ہو (کذا)
۱۲) قونصل صاحب نے گورنمنٹ آف انڈیا کو لکھ دیا ہے کہ آپ کا پاسپورٹ جلد مل جائے۔ مجھے امید ہے کہ جلد مل جائے گا (ص ۴۰۹)	قنصل صاحب نے گورنمنٹ آف انڈیا کو لکھ دیا کہ آپ کے پاسپورٹ جلد مل جائیں مجھے امید ہے کہ جلد مل جائیں گے
۱۳) ۲۱ کی صبح کو کابل روانہ ہوں (ص ۴۱۳)	۲۱ کی صبح کو کابل کو روانہ ہوں
۱۴) سید راس مسعود ۱۹ کی شام کو لاہور پہنچ جائیں گے (ص ۴۱۳)	سید راس مسعود ۱۹ کی شام کو یہاں پہنچ جائیں گے
۱۵) ۲۰ کی صبح کے میل ٹرین --- (۴۱۳)	۲۰ کی صبح کی میل ٹرین ---
۱۶) قونصل جنرل صاحب کو بھی آپ تار دے دیں (۴۱۶)	قنصل جنرال صاحب کو بھی آپ تار دے دیں۔
۱۷) قونصل جنرل کو بذریعہ تار مطلع کر دیں (ص ۴۱۶)	قنصل جنرال کو بذریعہ تار مطلع کر دیں۔
۱۸) ابھی یقیناً" نہیں کہہ سکتا کہ ۳۴ میں جاؤں گا یا ۳۵ میں۔ (ص ۴۱۹)	ابھی یقیناً" نہیں کہہ سکتا کہ ۳۴ء میں جاؤں گا یا ۳۵ء میں
۱۹) ان کو سن کر صدیقؓ اور فاروقؓ یاد آتے ہیں (ص ۴۲۱)	ان کو سن کر صدیقؓ و فاروقؓ یاد آتے ہیں۔
۲۰) وہاں کے نوجوانوں میں اسلامی خیالات --- (ص ۴۲۱)	وہاں کے نوجوانوں (میں) اسلامی خیالات ---
۲۱) یہ عریضہ حضرت محی الدین ابن عربی --- (ص ۴۲۳)	یہ عریضہ حضرت محی الدین ابن العربی ---
۲۲) شاہ نادر کی شہادت کا قلق ہوا۔ (ص ۴۲۳)	شاہ نادر کی شہادت سے قلق ہوا۔
۲۳) خدا تعالیٰ اپنی جوار رحمت میں جگہ دے۔ (ص ۴۲۳)	خدا تعالیٰ انہیں جوار رحمت میں جگہ دے۔
۲۴) افغانستان میں امن و امان رہے گا۔ (ص ۴۲۳)	افغانستان میں امن امان رہے گا۔
۲۵) امید ہے کہ آپ --- (ص ۴۲۵)	وہ امید کرتا ہے کہ آپ ---
۲۶) --- کے حق میں بڑا پروپیگنڈا کر رہے ہیں (ص ۴۲۶)	--- کے حق میں پروپوغنڈا کر رہے ہیں۔
۲۷) جس موضوع پر میں لکھنا چاہتا ہوں وہ "مسلم فکر میں تصور مکان و زمان" ہے (ص ۴۲۹)	جس موضوع پر میں لکھنا چاہتا ہوں وہ "مسلم فکر کی تاریخ میں تصور مکان و زمان" ہے۔
۲۸) --- جس کے ہر عنوان پر تین ماہ کی قلیل مدت میں بہت زیادہ ریسرچ کرنا ہو گی۔ (ص ۴۳۰)	جس کے لئے تین ماہ کی قلیل مدت میں بہت زیادہ ریسرچ کرنا ہو گی۔
۲۹) --- جس روز وہ بیان شائع ہوا (ص ۴۳۱)	--- جس روز وہ یہاں شائع ہوا۔
۲۹) "زمان و مکان فلسفہ اسلام کی روشنی میں"	"زمان و مکان فلسفہ اسلام کی تاریخ میں"
۳۰) فی تحقیق المکان کی نقل رامپور کتب خانہ سے آ گئی ہے	فی تحقیق المکان کی نقل رامپور کے کتب خانے سے آ گئی ہے۔

ؔ مکتوب کے عکس میں سنین صاف پڑھے جاتے ہیں۔ اس سے قطع نظر اگر مرتب تھوڑا سا استقراء ہی سے کام لیتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ روڈز لیکچر کی دعوت انہیں ۱۹۳۴ء میں ملی تھی، نہ کہ دس گیارہ برس پیشتر۔

٨٧) رہوڈز لیکچرز دینے کی دعوت میرے لئے صد افتخار ہے (ص ٣٥٧)	رہوڈز لیکچرز دینے کی دعوت میرے لئے باعث افتخار ہے
٨٨) آپ شعر و سخن میں اپنا وقت عزیز ضرور صرف کریں (ص ٣٥٧)	آپ شعر و سخن میں اپنا وقتِ عزیز صرف نہ کریں
٨٩) آپ کے مصر جانے کے متعلق میں شیخ الجامعہ ازہر کو لکھ سکتا ہوں (ص ٣٥٩)	آپ کے مصر جانے کے متعلق میں شیخ الجامعہ الظہر (کذا) کو لکھ دیتا ہوں
٩٠) آپ شعر و شاعری کا مشغلہ ترک نہ کریں (ص ٣٦٠)	آپ شعر و شاعری کا مشغلہ ترک کر دیں۔
٩١) اس خط کے جواب آنے پر --- (ص ٣٦٣)	اس خط کا جواب آنے پر ----
٩٢) حضرت محی الدین ابن عربی کے فتوحات --- (ص ٣٦٧)	حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات ----
٩٣) امید کہ مزاج بخیر و عافیت ہو گا (ص ٣٦٨)	امید کہ جناب کا مزاج بخیر و عافیت ہو گا۔
٩٤) نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت مکان جو رامپور میں ہے کس زبان میں ہے؟ (ص ٣٨١)	نور الاسلام کا عربی (کذا) رسالہ بابت مکان جو رامپور میں ہے کس زبان میں ہے؟
٩٥) محب اللہ بہاریؒ کی جواہر الفرد کہاں سے ملے گی (ص ٣٨٣)	محب اللہ بہاریؒ کی جوہر الفرد کہاں سے ملے گی
٩٦) --- آپ کی توجہ اس طرف منعطف کراؤں (٣٨٩)	--- آپ کی توجہ اس طرف منعطف کروں
٩٧) --- اور مجھے ان کا پہلے علم ہو تا تو --- (ص ٣٩١)	--- اور اگر مجھے ان کا پہلے علم ہو تا تو ---
٩٨) --- لیکن میں نے انکار کر دیا --- (ص ٣٩١)	--- مگر میں نے انکار کر دیا ---
٩٩) --- رہا علماء کے اختلاف کی وجہ سے --- (ص ٣٩١)	--- علماء کے اختلاف کی وجہ سے ---
١٠٠) شمال مغربی ہندوستان میں ایک اصلاحی ریاست پیدا کی جا (ص ٣٩٢)	شمال مغربی ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست پیدا کی جائے۔
١٠١) ان کا اختلاف عامتہ المسلمین سے بھی زیادہ ہے (ص ٣٩٢)	ان کا اختلاف عامہ مسلمین سے بھی زیادہ ہے
١٠٢) منصب پرست مسلمانوں سے زیادہ مضر ہے (ص ٣٩٢)	منصب پرست مسلمانوں سے بھی زیادہ مضر ہے
١٠٣) شفیع داؤدی اور سید ذاکر علی صاحب --- (ص ٣٩٢)	شفیع داؤدی صاحب اور سید ذاکر علی صاحب ---
١٠٤) پہلے آپ کو خط لکھ چکا تھا (ص ٣٩٣)	پہلے آپ کو ایک خط لکھ چکا تھا
١٠٥) اگر تردید کر دی تو جلسے والے ناراض ہوتے ہیں (ص ٣٩٣)	اگر تردید کروں تو جلسے والے ناراض ہوتے ہیں۔
١٠٦) قونصل جنرل صاحب کی خدمت میں --- (ص ٣٩٣)	قنصل جنرل صاحب کی خدمت میں ---
١٠٧) مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ --- (ص ٣٩٣)	مولوی سید برکات احمد کا رسالہ ---
١٠٨) کوئی پیام بھیجنے کا قصد بھی نہ تھا (ص ٣٩٨)	کوئی پیغام بھیجنے کا قصد بھی نہ تھا
١٠٩) --- زیر اہتمام انجمن حمایت الاسلام --- (ص ٤٠٠)	--- زیر اہتمام انجمن حمایتِ اسلام ---
١١٠) آج قونصل صاحب کو --- (ص ٤٠٤)	آج قنصل صاحب کو ---

(ص ۴۳۱)	
۱۳۱) کیا انہوں نے مکان پر بھی وہ بات کی ہے (ص ۴۳۳)	کیا انہوں نے مکان پر [illegible]
۱۳۲) جواب جہاں تک جلد ممکن ہو لکھتا ہوں (ص ۴۳۴)	جواب جہاں تک ممکن ہو جلد لکھتا ہوں
۱۳۳) یہ خط جامعہ کی طرف سے ہے (ص ۴۳۷)	یہ خط جامعہ ملیہ کی طرف سے ہے
۱۳۴) یہ ادق موضوع ہے اور ایسے مخطوطات کی [illegible] ہیں کم از کم بعض ابھی تک معدوم ہیں، کافی تفتیش و تحقیق کا متقاضی ہے [illegible] طالب ہے۔ (ص ۴۳۹)	یہ ادق موضوع ہے اور [illegible]
۱۳۵) رموز خطبات کے ترجمان ---- ۱۹۳۵ء کے موسم سرما میں ان خطبات کے دینے کی اجازت دے سکیں گے۔ (ص ۴۳۹)	رموز خطبات کے ترجمے ---- [illegible] کے دینے کی اجازت دے سکیں گے
۱۳۶) ان خطبات کے علاوہ جن کا میں نے ذمہ لے لیا ہے آکسفورڈ میں اور کوئی لیکچر نہیں دینا چاہتا۔ (ص ۴۳۹)	ان خطبات کے سوا جن کا ذمہ میں نے لے لیا ہے آکسفورڈ میں اور کوئی پبلک لیکچر نہیں دینا چاہتا
۱۳۷) نہ میں نے وہ لیفلٹ دیکھا ہے ---- (ص ۴۴۰)	نہ میں نے وہ لیفلٹ دیکھا ہے ----
۱۳۸) یہ بہت سی باتیں جو ان کے بیان میں ہیں۔ (ص ۴۴۰)	بہت سی باتیں جو ان کے بیان میں ہیں۔
۱۳۹) پنڈت جواہر لعل اب کشتی کے ناخدا ہیں۔ (ص ۴۴۳)	اب سیادت، پنڈت نہرو کے ہاتھ میں ہے۔
۱۴۰) تاریخ پیشی جموں میں ۱۳ فروری مقرر ہوئی ہے۔ (ص ۴۴۶)	تاریخ پیشی جموں میں ۱۳ فروری ۱۹۳۴ء مقرر ہوئی ہے۔
۱۴۱) مخلص محمد اقبال (ص ۴۴۶)	شکریے کے ساتھ۔ مخلص محمد اقبال
۱۴۲) براہ راست خط و کتابت مفید ہوگی (ص ۴۴۷)	براہ راست رابطہ مفید رہے گا۔
۱۴۳) تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالت نزاع میں ہے۔ (ص ۴۴۹)	تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالت نزع میں ہے۔
۱۴۴) ناموں سے آگاہ فرمائیے۔ (ص ۴۴۹)	ناموں سے آگاہ فرمائیں۔
۱۴۵) ان کے نام پبلشر وغیرہ لکھ دیجئے۔ (ص ۴۵۱)	ان کے نام پبلشر وغیرہ لکھ بھیجیے۔
۱۴۶) آپ کی ہمت و مستعدی لائق صد ہزار داد و ستائش ہے (ص ۴۵۲)	آپ کی ہمت و مستعدی صد درجہ لائق ستائش ہے
۱۴۷) تکلیف کے لیے دوبارہ شکریہ عرض کرتا ہوں (ص ۴۵۳)	×
۱۴۸) نیز زمانہ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ	نیز کیا زمانہ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا

۱؎ اس خط کا عکس کلیات مکاتیب اقبال میں ناقص چھپا ہے۔ چنانچہ پورا عکس شامل کیا جاتا ہے۔

۲؎ اس بہت اہم مکتوب کے اصل انگریزی متن کا عکس شامل مضمون ہے۔

	کرنے کا مجاز ہے؟ (ص ۳۵۵)	مجاز ہے؟
۱۴۹)	میں ایسا ہی ایک خیال فارسی میں تحریر کرتا ہوں۔ (ص ۳۶۰)	میں ایک ایسے ہی خیال کی نشاندہی فارسی میں کرتا ہوں۔
۱۵۰)	مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں ---- (ص ۳۶۰)	مگر مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں ---
۱۵۱)	افغانی تعلیمی بورڈ کے ممبر --- (ص ۳۶۲)	افغان تعلیمی بورڈ کے ممبر ---
۱۵۲)	سرور خاں کے خطوط مجھے بھی آئے تھے (ص ۳۶۳)	سرور خاں کے خطوط مجھے بھی آئے تھے۔
۱۵۳)	ان کے لئے بھی میں آپ کا شکر گزار ہوں۔ (ص ۳۶۴)	ان کے لئے بھی میں آپ کا شکر گزار ہوں
۱۵۴)	سیاسی نظریات کے جدید میلانات سے واقف نظر آتے ہیں۔ (ص ۳۶۳)	سیاسی نظریات کے جدید اسالیب سے واقف نظر آتے ہیں۔
۱۵۵)	چودھری ظفر اللہ خاں کیوں کر اور کس کی دعوت پر وہاں جا رہے ہیں (ص ۳۶۶)	چودھری ظفر اللہ خاں کیوں کر اور کس کی دعوت پر مقدمے کی پیروی کرنے وہاں جا رہے ہیں۔
۱۵۶)	شاید کشمیر کانفرنس کے بعض لوگ ابھی تک قادیانیوں سے خفیہ تعلقات رکھتے ہیں (ص ۳۶۶)	شاید کشمیر کانفرنس کے بعض لوگوں کی دعوت پر جو ابھی تک قادیانیوں سے خفیہ تعلقات رکھتے ہیں۔
۱۵۷)	--- اور نہ ہی اس قسم کے اجتماعات میں شمولیت پسند کرتا ہوں (ص ۳۶۷)	اور نہ ہی اس قسم کے اجتماعات میں بھی شمولیت پسند کرتا ہوں۔
۱۵۸)	من راقم (ص ۳۶۸)	راقم
۱۵۹)	فقط (ص ۳۷۰)	———
۱۶۰)	محمد اقبال (ص ۳۷۰)	والسلام محمد اقبال
۱۶۱)	ڈاکٹر ایلی سے مل نہ سکا۔ (ص ۳۷۰)	ڈاکٹر وہبی سے مل نہ سکا [۳]
۱۶۲)	میرے خیال میں یہ ایک سنجیدہ غلطی ہے (ص ۳۷۲)	میرے خیال میں یہ ایک بڑی غلطی ہے [۴]

[۱] اس عبارت سے گمان ہو سکتا ہے کہ شاید یہ شعر اقبال ہی کی کاوش کا نتیجہ ہے حالانکہ ایسا نہیں۔

[۲] سید نعیم الحق کے نام علامہ کے ۹ فروری ۱۹۳۳ء کے اس خط پر برنی صاحب نے حاشیہ لکھتے ہوئے انکشاف فرمایا ہے کہ "اس خط کے سوا سید نعیم الحق (پٹنہ) کے نام علامہ اقبال کے جتنے خطوط ملے ہیں سب انگریزی میں ہیں" ساتھ ہی مرتب نے امکان ظاہر کیا ہے کہ شاید یہ بھی انگریزی میں ہو۔ واضح رہے کہ اصلاً یہ خط انگریزی ہی میں لکھا گیا تھا اور "Letters of Iqbal" کے صفحہ ۱۰ پر موجود ہے۔ اہل نظر نے صحیح کہا ہے کہ "پی شود پردہ چشم پر کاہے گاہے" (اقبال)

[۳] یہ وہی ڈاکٹر بہجت وہبی ہیں جن کا ذکر ایک صفحہ پیچھے اس کتاب میں کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو (ص ۳۶۸)۔ نیز صفحہ ۳۷۰ پر بھی سید نذیر نیازی کے نام خط میں وہبی صاحب کا ذکر موجود ہے۔ میرا تاثر یہ ہے کہ چونکہ کلیات کا یہ کام پنچایتی ہے اس لئے اس میں ربط کا فقدان ہے اور ایک معاون کار کو دوسرے کے مفوضہ کام سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی۔

[۴] "SERIOUS MISTAKE" کا ترجمہ "سنجیدہ غلطی" کرنا مضحکہ خیز ہے۔

۱۶۳)	آپ مجھے "نظریہ پاکستان" کا حامی قرار دیتے ہیں۔[۱] (ص ۴۷۷)	آپ مجھے "پاکستان سکیم" کا حامی قرار دیتے ہیں
۱۶۴)	مگر اب[•] پاکستان میرا منصوبہ نہیں ہے۔ (ص ۴۷۷)	مگر "پاکستان اسکیم" میرا منصوبہ نہیں ہے
۱۶۵)	میرے منصوبے کی مطابق ---- (ص ۴۷۷)	میرے منصوبے کے مطابق
۱۶۶)	جب کہ "نظریہ پاکستان" میں --- (ص ۴۷۷)	جب کہ "پاکستان سکیم" میں ---
۱۶۷)	--- ہندوستان کے شمال و مغرب کے مسلم صوبوں --- (ص ۴۷۷)	--- ہندوستان کے شمال مغرب کے مسلم صوبوں ---
۱۶۸)	میں ان تقاریر کے کلیدی نکات کے پرچے بھی محفوظ نہ رکھ سکا۔ (ص ۴۷۸)	میں نے ان تقاریر کے نکات بھی نہیں لکھے تھے۔
۱۶۹)	آپ اور نیازی صاحب دونوں شریک یا ملازمت کی حیثیت سے تصنیف و تالیف کا کام کریں (ص ۴۷۹)	آپ اور نیازی صاحب دونوں شریک یا ملازم کی حیثیت میں تصنیف و تالیف کا کام کریں۔
۱۷۰)	اس کے لئے سرمایہ کی ضرورت ہے (ص ۴۷۹)	اس کے لئے سرمائے[۲] کی ضرورت ہے
۱۷۱)	بہرحال اگر کسی جگہ کوئی کام جو آپ کے لائق ملنے کا امکان ہو --- (ص ۴۷۹)	بہرحال اگر کسی جگہ کوئی کام جو آپ کے لائق ہو، ملنے کا امکان ہو ---
۱۷۲)	فقط (ص ۴۸۵)	والسلام
۱۷۳)	فی الحال آپ صرف مجموعہ نظم اردو ترجمہ لیکچرز کے لئے ہی شرائط طے کریں (ص ۴۸۶)	فی الحال آپ صرف مجموعہ نظم اور ترجمہ لیکچرز کے لئے ہی شرائط طے کریں
۱۷۴)	فی الحال جو کام درپیش ہے اس تک محدود رہنا چاہیے (ص ۴۸۶)	فی الحال جو کام درپیش (ہے) اس تک محدود رہنا چاہیے۔

---

[۱] ٹامسن کے نام اصل انگریزی خط میں یہ جملہ ملتا ہے "You call me (a) protagonist of the scheme called Pakistan" اس جملے کا مفہوم محض اتنا ہے کہ میں چودھری رحمت علی کی "پاکستان اسکیم" کا حامی نہیں۔ مرتب یا اس کے کسی معاون نے بدنیتی سے اقبال کو "نظریہ پاکستان" ہی سے دستبردار قرار دے دیا۔ ایس حسن احمد کی کتاب "Iqbal - His Political Ideas at Crossroads" بھی اسی تعصب کی مظہر ہے جس سے یہ خط لے کر ترجمہ کیا گیا ہے۔

• انگریزی اسلوب سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ بعض اوقات لفظ "Now" آغاز کلام یا کسی امر کی وضاحت کے لئے استعمال ہوتا ہے اور یہاں یہ لفظ انھی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مرتب و مترجم یہ مفہوم دینا چاہتے ہیں گویا اقبال پہلے تو پاکستان کے حامی تھے اب اس کے حامی نہیں رہے۔ حسرت نے سچ کہا تھا "خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد۔ جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔" بدقسمتی سے سید مظفر حسین برنی "محب وطن اقبال" کی دلدل سے ابھی نکل نہیں سکے۔

[۲] ممکن ہے اسے صرف املا یا املے کی بات کہہ کر نظر انداز کر دیا جائے مگر اقبال کے اصل خط کے عکس میں "سرمائے" ہی ہے۔

۱۷۵) آپ معلوم کریں کہ ان دو کتب کے متعلق ان کی رُمز کیا ہیں۔ (ص ۴۸۶)	آپ معلوم کریں کہ ان دو کتب کے متعلق ان کے رُمز کیا ہیں
۱۷۶) اور اگر صفحات زیادہ ہوں تو زیادہ (ص ۴۸۶)	اور اگر صفحات زیادہ ہوں گے تو زیادہ
۱۷۷) آپ خود نگرانی کریں گے تو اور بھی اچھا ہے (ص ۴۸۶)	آپ خود نگرانی کریں گے تو اور بھی اچھا۔
۱۷۸) حکیم نابینا صاحب کی خدمت میں پھر میری طرف سے حاضر ہوں (ص ۴۸۹)	حکیم نابینا صاحب کی خدمت میں بھی میری طرف سے حاضر ہوں۔
۱۷۹) بیماری کے حالات عرض کر دیں (ص ۴۸۹)	بیماری کے حالات عرض کریں
۱۸۰) چار ماہ تک علاج ہوا مگر کچھ خاص فائدہ اس سے نہیں ہوا۔ (ص ۴۸۹)	چار ماہ تک علاج ہوا' کچھ خاص فائدہ اس سے نہیں ہوا۔
۱۸۱) حکیم صاحب کو خود ہی معلوم ہے (ص ۴۸۹)	حکیم صاحب کو خود بھی معلوم ہے
۱۸۲) --- چھاتی وغیرہ کی اکس ریز X - Ray فوٹو لئے گئے۔ (ص ۴۹۱)	--- چھاتی وغیرہ کے اکس ریز X - Ray فوٹو لئے گئے ہیں
۱۸۳) جس کے دباؤ سے ووکل کارڈ VOCAL CHORD متاثر ہوتی ہے (ص ۴۹۱)	جس کے دباؤ سے ووکل کارڈ VOCAL CORD متاثر ہوئی ہے۔
۱۸۴) یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس GROWTH کا اثر پھیپھڑوں پر نہ پڑے[۱] (ص ۴۹۱)	یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس GROWTH کا اثر پھیپھڑوں پر پڑے
۱۸۵) ان امور کو مدنظر رکھتے ہوئے ظاہر ہے کہ معاملہ پیچیدہ ہے۔ (ص ۴۹۱)	ان امور کو مدنظر رکھتے ہوئے ظاہر (ہے) کہ معاملہ کس قدر پیچیدہ ہے
۱۸۶) حکیم صاحب سے مشورہ کئے بغیر یورپ نہ جاؤں گا (ص ۴۹۱)	حکیم صاحب سے مشورہ لئے بغیر یورپ نہ جاؤں گا۔
۱۸۷) اقبال (ص ۴۹۴)	ہمیشہ آپ کا' اقبال
۱۸۸) اور دوسری دفعہ پھر انگلی سے خون لیا گیا (ص ۴۹۵)	دوسری دفعہ پھر انگلی سے خون لیا گیا
۱۸۹) جس کا نتیجہ یہ تھا --- (ص ۴۹۵)	جس کا تجزیہ یہ ہے۔
۱۹۰) حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیجئے (ص ۴۹۵)	حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیں۔
۱۹۱) فوراً مطلع کر دیں (ص ۴۹۷)	فوراً مطلع کریں
۱۹۲) شام کو صرف نمکین چائے یا کھیر دلیا مع دودھ --- (ص ۴۹۷)	شام کو صرف نمکین چائے یا کبھی دلیا مع دودھ ---

۱۔ اقبال کے اصل خط کے عکس میں بھی لفظ "نہ" موجود ہے۔ اقبال یہ لفظ سہواً لکھ گئے ہیں۔ خود جملے کی ساخت متقاضی ہے کہ یہاں لفظ "نہ" نہیں ہونا چاہئے۔ علامہ کہ اس سہو کی تصدیق ۵ جون ۱۹۳۴ء کے خط سے ہوتی ہے جہاں اس گروتھ کے پھیپھڑوں کو متاثر کرنے کا اندیشہ ظاہر کیا گیا ہے' دیکھئے "کلیات مکاتیب اقبال" جلد سوم (ص ۵۰۲)

۱۹۳) ان کے مطابق آئندہ عمل کروں گا (ص ۴۹۷)	ان کے مطابق آئندہ عمل ہو گا۔
۱۹۴) یہ بھی تحریر فرمائیں کہ آیا استعمال کیا جائے یا نہ (ص ۴۹۷)	یہ بھی تحریر فرمائیں کہ آیا اس کا استعمال کیا جائے یا نہ۔
۱۹۵) حکیم صاحب اور اپنے امریکی دوست سے دریافت کریں (ص ۴۹۷)	حکیم صاحب اور اپنے امریکن دوست سے دریافت کریں۔
۱۹۶) کہتے ہیں ایکس رے ایکسپوژر سے یہ گروتھ --- (ص ۴۹۷)	کہتے ہیں کہ ایکس ریز ایکسپوژر سے یہ گروتھ --
۱۹۷) ویانا (آسٹریا) یا لندن جانا چاہیے (ص ۵۰۰)	ویانا (آسٹریا) یا لنڈن جانا چاہیے۔
۱۹۸) اصلی علت بیماری کی سی ہے (ص ۵۰۲)	اصلی علت بیماری کی یہی (؟) ہے۔
۱۹۹) میرا ارادہ صرف ایک روز آنے کا ہے (ص ۵۰۳)	میرا ارادہ صرف ایک روز کے لئے آنے کا ہے
۲۰۰) قیام ضروری ہے تو قیام کا بندوبست کر لوں گا (ص ۵۰۴)	قیام ضروری ہے تو پھر قیام کا بندوبست کرلوں گا۔
۲۰۱) باقی میری تمام صحت اس وقت تک خدا کے فضل سے اچھی ہے۔ (ص ۵۰۳)	باقی میری عام صحت اس وقت تک خدا کے فضل سے اچھی ہے۔
۲۰۲) وہاں قیام کرنے کے متعلق کیا ہدایت ہے (ص ۵۰۶)	وہاں چند روز قیام کرنے کے متعلق کیا ہدایت ہے۔
۲۰۳) صبح دوائی نہار کھانی پڑتی ہے (ص ۵۰۶)	صبح دوائی نہار منہ کھانی ہوتی ہے۔
۲۰۴) کس سے پرہیز کیا جائے (ص ۵۰۹)	کس سے پرہیز کی جائے[1]۔
۲۰۵) اس کے تھوڑے عرصے بعد پھر ناشتے کے ساتھ --- (ص ۵۰۶)	اس کے تھوڑے عرصے بعد ناشتے کے ساتھ --
۲۰۶) جو گفتگو ہو اس سے جلد مطلع کریں (ص ۵۰۸)	جو گفتگو ہو اس سے بھی جلد مطلع کریں۔
۲۰۷) مجھے ایسے احساس ہے۔ (ص ۵۱۰)	مجھے ایسا احساس ہے۔
۲۰۸) اگر آسانی کے ساتھ اندر منجمد ہو کر نکل جائے (ص ۵۱۰)	اگر آسانی کے ساتھ منجمد ہو کر نکل جائے
۲۰۹) ان دنوں میں آواز میں فرق ضرور آیا ہے۔ (ص ۵۱۰)	ان چھ دنوں میں آواز میں فرق ضرور آیا ہے
۲۱۰) مگر ایسا نہیں جس کو سب لوگ نوٹ کر سکیں (ص ۵۱۰)	مگر ایسا نمایاں نہیں جس کو سب لوگ فوراً نوٹ کر سکیں۔
۲۱۱) گلابی رنگ کی گولی حکیم صاحب نے ریح کے لئے دی تھی (ص ۵۱۰)	گلابی رنگ کی گولی حکیم صاحب نے کسر ریاح کے لئے دی تھی۔
۲۱۲) میں نے شکایت کی تھی ریح جمع ہو کر تکلیف دیتی ہے (ص ۵۱۰)	میں نے شکایت کی تھی کہ ریح جمع ہو کر تکلیف دیتی ہے

[1] علامہ "پرہیز" کو مونث لکھتے تھے۔ نثر کے علاوہ شعر میں بھی:

ع اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز۔

۲۱۳) دو چار روز کے بعد استعمال سے شکایت --- (ص ۵۱۰)	دو چار روز کے استعمال سے شکایت ---
۲۱۴) دو چار دن کے لئے ٹال دیا ہے (ص ۵۱۰)	دو چار روز کے لئے ٹال دیا ہے
۲۱۵) انسانی ضمیر کے اندر --- (ص ۵۱۱)	انسانی ضمیروں کے اندر ---
۲۱۶) اس سے پتہ چلتا ہے کہ لوگ میری بیماری میں --- (ص ۵۱۱)	اس کا پتہ چلتا ہے بعض لوگ میری بیماری میں ---
۲۱۷) اس سے زیادہ طاقتور دوا ہو تو اور بھی اچھا ہے (ص ۵۱۱)	اس سے زیادہ طاقتور دوا ہو تو اور بھی اچھا۔
۲۱۸) حکیم صاحب اوقات خاص میں مجھے بھی یاد رکھیں (ص ۵۱۳)	حکیم صاحب کی خدمت میں یہ بھی عرض کریں کہ اوقات خاص میں مجھے بھی یاد رکھیں۔
۲۱۹) میری مجموعی صحت بہت اچھی ہے (ص ۵۱۳)	میری عموی صحت بہت اچھی ہے
۲۲۰) چوزہ کا گوشت کھایا ہے۔ (ص ۵۱۴)	آج چوزہ کا گوشت کھایا ہے
۲۲۱) حکیم صاحب فرماتے تھے (ص ۵۱۶)	حکیم صاحب فرماتے ہیں
۲۲۲) تاکہ آئندہ پروگرام وضع کر سکوں (ص ۵۱۶)	تاکہ میں آئندہ پروگرام وضع کر سکوں۔
۲۲۳) سرودے، نالہ، آہے، فغانے۔ (ص ۵۱۶)	سرودے نالہ آہ و فغانے (کذا)
۲۲۴) کتابت اور طباعت کا انتظام (ص ۵۱۸)	کتابت و طباعت کا انتظام
۲۲۵) جو باتیں حکیم سے پوچھ کر لکھنی ہیں۔ (ص ۵۲۳)	جو باتیں حکیم صاحب سے پوچھ کے لکھنی ہیں۔
۲۲۶) دوائی تو دہلی ہی میں شروع کر دی تھی (ص ۵۲۳)	دوائی تو وہیں دہلی سے ہی شروع کر دی تھی۔
۲۲۷) حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیں۔ (ص ۵۲۳)	حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیجئے۔
۲۲۸) طلوع آفتاب و غروب آفتاب کے وقت حالت کچھ بہتر نہیں ہوتی (ص ۵۲۵)	طلوع آفتاب و غروب آفتاب کے وقت حالت کچھ اچھی نہیں ہوتی۔
۲۲۹) گلے کے دونوں اطراف جونک لگوانی چاہیئے۔ (ص ۵۲۵)	گلے کے دونوں طرف جونک لگوانی چاہیے۔
۲۳۰) پبلشرز کے متعلق آپ نے ابھی تک --- (ص ۵۲۵)	پبلشر کے متعلق آپ نے ابھی تک ---
۲۳۱) پہلے ہفتے سے ترقی میں ---- (ص ۵۲۷)	پہلے ہفتے کی ترقی میں ---
۲۳۲) بلکہ ترقی معکوس میں ہوئی (ص ۵۲۷)	بلکہ کچھ ترقی معکوس ہی ہوئی
۲۳۳) ان کے وجوہ جہاں تک سوچ سکتا ہوں (ص ۵۲۷)	اس کے وجوہ جہاں تک میں سوچ سکتا ہوں
۲۳۴) حکیم صاحب سے دریافت کریں اور مجھے فوراً اطلاع دیں (ص ۵۲۷)	حکیم صاحب سے دریافت کر کے مجھے فوراً مطلع کریں
۲۳۵) ان کا جواب بھی دیں۔ (ص ۵۲۷)	ان کے جواب بھی دیجئے۔
۲۳۶) مجھے فوراً جواب دیں (ص ۵۲۷)	مجھے فوراً جواب دے دیجئے۔
۲۳۷) مجھے اندیشہ ہوا کہ شاید آپ بیمار ہو گئے ہوں (ص ۵۲۹)	مجھے اندیشہ ہوا کہ شاید آپ نہ بیمار ہو گئے ہوں۔
۲۳۸) کل سلامت اللہ شاہ صاحب سے معلوم ہوا (ص ۵۲۹)	مگر سلامت اللہ شاہ صاحب سے معلوم ہوا۔

۲۳۹) کئی باتیں حکیم صاحب سے کرنے کی تھیں (ص ۵۲۹)	کئی باتیں حکیم صاحب قبلہ سے دریافت کرنے کی تھیں
۲۴۰) اس ہفتے کی ترقی پر --- (ص ۵۲۹)	اس پہلے ہفتے کی ترقی پر
۲۴۱) تیسرے ہفتے میں اس فائدہ میں --- (ص ۵۲۹)	تیسرے ہفتے میں اس فائدے میں ----
۲۴۲) اس کا اثر بھی گلے پر اچھا نہیں پڑا (ص ۵۲۹)	اس کا اثر بھی گلے پر اچھا نہیں پڑتا۔
۲۴۳) اس کا بھی اہتمام ہو جائے (ص ۵۲۹)	اس کا اہتمام بھی ہو جائے۔
۲۴۴) کابل و قندھار کی خشک انجیر مل سکے گی (ص ۵۳۱)	تاہم قندھار کی خشک انجیر مل سکے گی۔
۲۴۵) آج میں نے رجسٹرڈ خط آپ کو لکھا ہے (ص ۵۳۴)	آج میں نے رجسٹرڈ (خط) آپ کو لکھا ہے۔
۲۴۶) انشاء اللہ کل سے استعمال شروع ہو گا (ص ۵۳۴)	انشاء اللہ کل سے دوا کا استعمال شروع ہو گا۔
۲۴۷) آپ کا خط مل گیا ہے (ص ۵۳۴)	آپ کا خط آج مل گیا ہے
۲۴۸) الحمدللہ خیریت ہے (ص ۵۳۴)	الحمد للہ کہ خیریت ہے
۲۴۹) امید ہے کہ فائدہ ہو گا (ص ۵۳۴)	امید کہ فائدہ ہو گا۔
۲۵۰) صحت مجموعی بہت اچھی ہے (ص ۵۳۴)	صحت عموی بہت اچھی ہے
۲۵۱) آپ کھانے پینے کی چیزوں کے مفصل ہدایات حاصل کریں (ص ۵۳۴)	آپ کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق حکیم صاحب سے مفصل ہدایات حاصل کریں۔
۲۵۲) کوئی ایسی دوا ڈال دیں (ص ۵۳۵)	کوئی ایسی دوا بھی ڈال دیں۔
۲۵۳) ہم نے جو خواب تمہارے اور شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا ہے (ص ۵۳۵)	ہم نے جو خواب تمہارے اور امیر شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا ہے۔
۲۵۴) معلوم نہیں ہو سکا کون ہے (ص ۵۳۵)	معلوم نہیں ہو سکا کہ کون ہے۔
۲۵۵) اسے حضرت کے مزار لے جاؤں گا (ص ۵۳۵)	اسے حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا۔
۲۵۶) تاکہ یہ عہد پورا ہو جائے (ص ۵۳۵)	تاکہ یہ عہد بھی پورا ہو جائے۔
۲۵۷) منشی طاہر الدین اور علی بخش ہمراہ ہوں گے (ص ۵۳۵)	منشی طاہر دین اور علی بخش بھی ہمراہ ہوں گے
۲۵۸) غرضیکہ ہفتہ کے دن --- (ص ۵۳۸)	غرضکہ ہفتہ کے دن۔
۲۵۹) دوا روانہ کروا دیں (ص ۵۳۸)	دوا روانہ کرا دیں
۲۶۰) اس کو کھاتے ہوئے چار روز ہو گئے ہیں' یہ پانچواں دن ہے (ص ۵۳۸)	اس کو کھاتے ہوئے چار روز ہو گئے آج پانچواں دن ہے۔
۲۶۱) ناشتہ کے ساتھ کھائی جاتی ہے (ص ۵۳۸)	ناشتہ کے ساتھ کھائی جائے گی
۲۶۲) مجھ کو مطلع فرمائیں (ص ۵۳۸)	مجھے مطلع فرمائیں۔
۲۶۳) الحمدللہ خیریت ہے (ص ۵۴۰)	الحمد للہ کہ خیریت ہے
۲۶۴) جولائی کے آخر میں آئیں گے (ص ۵۴۰)	جولائی کے آخر میں میسر آئیں گے
۲۶۵) یہ شہر فرخ سیر کے زمانے میں بحال تھا (ص ۵۴۰)	یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا۔

۲۶۶) موجودہ لاہور سے آبادی وسعت کے لحاظ سے دگنا تھا۔ (ص ۵۴۰)	موجودہ لاہور سے آبادی و وسعت کے لحاظ سے دگنا تھا۔
۲۶۷) ڈاکٹر کرم کی دفعتہً تبدیلی ہو گئی ہے (ص ۵۴۳)	ڈاکٹر کوم کی دفعتہً تبدیلی ہو گئی ہے۔
۲۶۸) سوموار کے روز RAY فوٹو پھر لیا جائے گا (ص ۵۴۳)	سوموار کے روز X - RAY فوٹو پھر لیا جائے گا۔
۲۶۹) ڈاکٹر یار محمد خاں کل کہتے تھے (ص ۵۴۴)	ڈاکٹر یار محمد خان کل یہ کہتے تھے
۲۷۰) کیونکہ یہ آپ کی صحت دیگر حالات سے مطابقت نہیں کھاتی (ص ۵۴۴)	کیونکہ یہ آپ کی صحت کے دیگر حالات سے مطابقت نہیں کھاتی۔
۲۷۱) اگر شاہ رگ کا پھیلاؤ ہو (ص ۵۴۴)	اگر شاہ رگ کا پھیلاؤ ہے۔
۲۷۲) تو پھر جیسا کہ اغلب ہے کوئی دوا اس کو --- (ص ۵۴۴)	جیسا کہ اغلب ہے تو کوئی دوا اس کو ---
۲۷۳) RADIUM یا DEEP کا علاج ضروری ہے (ص ۵۴۴)	RADIUM یا DEEP X - RAY کا علاج ضروری ہے۔
۲۷۴) غرضیکہ اس وقت --- (ص ۵۴۴)	غرضکہ اس وقت ---
۲۷۵) اس سے مجھے مطلع کریں (ص ۵۴۴)	اس سے مجھے بھی مطلع کریں
۲۷۶) نتیجہ آنے کے بعد مفصل لکھوں گا (ص ۵۴۴)	نتیجہ آنے کے بعد پھر مفصل لکھوں گا۔
۲۷۷) ایک خط آج پھر لکھ رہا ہوں (ص ۵۴۷)	ایک خط آج ہی لکھ چکا ہوں
۲۷۸) پچاس سال پرانی گلقند --- (ص ۵۴۷)	پچاس سال کی پرانی گلقند ---
۲۷۹) ان سے پوچھئے کہ گلقند کے استعمال کے متعلق --- (ص ۵۴۷)	ان سے پوچھئے کہ وہ اس گلقند کے استعمال کی متعلق ---
۲۸۰) اگر مرچ سرخ، مسالہ، گوشت اور سبزی وغیرہ ڈالنا چاہیے یا نہ (ص ۵۴۷)	اگر مرچ (سرخ) مسالہ، گوشت اور سبزی وغیرہ میں ڈالا جائے یا نہ
۲۸۰ ا) شہد HONEY کے استعمال کے متعلق بھی ہدایات معلوم کیجیے (ص ۵۴۷)	شہد HONEY کے استعمال کے متعلق بھی ہدایت حاصل کیجئے۔
۲۸۱) X _ RAY بدھ ہو گا (ص ۵۴۷)	X - RAY کل (بدھ) ہو گا۔
۲۸۲) آج اسے کھاتے ہوئے چار روز ہوئے ہیں (ص ۵۴۹)	آج اس کھاتے ہوئے چار روز ہوتے ہیں
۲۸۳) ہفتہ ختم ہونے کے بعد پھر لکھوں گا (ص ۵۴۹)	ہفتہ ختم کرنے کے بعد پھر لکھوں گا
۲۸۴) شکایت رفع نہیں ہوئی۔ (ص ۵۴۹)	شکایت نئی دواؤں سے رفع نہیں ہوئی
۲۸۵) اس کے متعلق ہدایت کال کر کے مجھے لکھیے۔ (ص ۵۴۹)	اس کے متعلق ہدایت حاصل کرکے مجھے جلد لکھئے۔
۲۸۶) یہ بات اب یقین ہو گئی کہ --- (ص ۵۴۹)	یہ بات اب یقینی ہو گئی ہے کہ ---
۲۸۷) یہ شاہ رگ کا پھیلاؤ یا تو خون کے کسی مادوں کی وجہ سے	یہ شاہ رگ کا پھیلاؤ یا تو خون کے سمی مادوں

پیدا ہوتی ہے --- (ص ۵۴۹)	کی وجہ سے پیدا ہوتی (کذا) ہے ---
۲۸۸) یا بعض پہلوانوں اور گولوں کو --- (ص ۵۴۹)	یا بعض پہلوانوں لور گویّوں کو -----
۲۸۹) اور اب تک اس پر کوئی تبدیلی نہیں ہوئی (ص ۵۵۱)	لور اب تک اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی
۲۹۰) پہلے لکھ چکا ہوں ٹیومر کی تھیوری خود ایکس رے نے بھی غلط ثابت کر دی ہے (ص ۵۵۱)	میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ ٹیومر کی تھیوری خود ایکس رے نے ہی غلط ثابت کر دی ہے۔
۲۹۱) یہ ایک قسم کی SWELLING ہے	یہ بھی ایک قسم کا SWELLING ہی ہے
۲۹۲) ڈاکٹر اب بھی کہتے ہیں کو ٹیومر نہیں ہے --- (ص ۵۵۱)	ڈاکٹر اب بھی کہتے ہیں کہ کو ٹیومر نہیں ہے ---
۲۹۳) دواؤں کے ذریعے روکنے کی کوشش کی جائے (ص ۵۵۲)	دواؤں کے ذریعے سے روکنے کی کوشش کی جائے۔
۲۹۴) تاکہ مجھے اطمینان ہو (ص ۵۵۳)	تا مجھے اطمینان ہو
۲۹۵) ناشتہ ۷، ۸ کے درمیان کرتا ہوں (ص ۵۵۴)	ناشتہ ۷، ۸ کے درمیان کر لیتا ہوں۔
۲۹۶) ۸ بجے کھانا کھاتا ہوں ---- مگر تیتر کا ملنا اس موسم میں ناممکن ہے۔ (ص ۵۵۴)	11 بجے کھانا کھاتا ہوں۔ اس میں دوسرے تیسرے روز مرغ کا گوشت کھاتا ہوں مگر تیتر کا ملنا اس موسم میں ناممکن ہے۔
۲۹۷) مجھے اس سے کراہت آتی ہے (ص ۵۵۴)	مجھے اس سے بہت کراہت ہے۔
۲۹۸) تمام عمر میں کبھی ایسا نہیں کیا (ص ۵۵۴)	تمام عمر میں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔
۲۹۹) ایک دو امور اور دریافت طلب ہیں (ص ۵۵۸)	ایک دو لور امور دریافت طلب ہیں
۳۰۰) --- ہدایت دی ہے گلے کے دونوں طرف --- (ص ۵۵۸)	ہدایت دی ہے کہ گلے کے دونوں طرف ---
۳۰۱) میں نے ان سب لیپ کے اجزاء دریافت کئے (ص ۵۵۸)	میں نے ان سے لیپ کے اجزاء دریافت کئے۔
۳۰۲) جراح کا بھی یہی خیال ہے (ص ۵۵۸)	جراح کا بھی خیال یہی ہے
۳۰۳) پھر کسی دوا لگانے یا کھانے کی ضرورت نہ رہے (ص ۵۵۸)	پھر کسی دوا کے لگانے یا کھانے کی ضرورت نہ رہے
۳۰۴) غرضیکہ اس کو بہت دعویٰ اس پر ہے ---- (ص ۵۵۸)	غرضکہ اس کو بہت دعویٰ اس پر ہے ---
۳۰۵) ممکن ہے مجھے اس ماہ کے اندر اندر انگلستان جانا پڑے (ص ۵۶۰)	ممکن ہے کہ مجھے ایک ماہ کے اندر اندر ہی انگلستان جانا پڑے
۳۰۶) میں نے خلیفہ شجاع الدین سیکرٹری کمیٹی سے کہہ دیا ہے کہ فیصلہ سے ان کو مطلع کر دیں۔ (ص ۵۶۰)	میں نے خلیفہ شجاع الدین اور نیز سیکرٹری کمیٹی سے کہہ دیا ہے کہ فیصلہ سے ان کو مطلع کر دے
۳۰۷) مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مصروفیتوں نے --- (ص	مگر معلوم ہوتا ہے ان کی مصروفیتوں نے ---

؎ مرتب یہاں کچھ لفظ عکس کے غیر واضح ہونے کے باعث نہیں پڑھ سکے۔ میرے ذخیرہ نوادر میں اس خط کا عکس واضح ہے چنانچہ یہ عکس کاملاً شامل مضمون کیا جاتا ہے۔

۵۶۳)	
۳۰۸) مولوی صاحب کی خدمت میں عرض کر دیجیے۔ (ص ۵۶۳)	مولوی صاحب کی خدمت میں عرض کر دیں
۳۰۹) فقط (ص ۵۶۳)	والسلام
۳۱۰) الحمد للہ خیریت ہے (ص ۵۶۳)	الحمد للہ کہ خیریت ہے
۳۱۱) اپنی اس بیماری کو خدا کی رحمت تصور کروں گا (ص ۵۶۳)	اپنی اس چھ ماہ کی بیماری کو خدا کی رحمت تصور کروں گا۔
۳۱۲) غالباً" قرول باغ میں ہی ہیں (ص ۵۶۳)	غالباً" وہ قرول باغ ہی میں ہیں۔
۳۱۳) ایک روز دہلی میں بھی ٹھہروں گا۔ (ص ۵۶۳)	ایک روز دہلی بھی ٹھہروں گا
۳۱۴) آپ نے لیکچروں کی طباعت کے متعلق بھی کچھ نہیں لکھا (ص ۵۶۵)	آپ نے لیکچروں کی طباعت کے متعلق پھر کچھ نہیں لکھا
۳۱۵) اگر آپ جامعہ سے بہتر رزمز ملتے ہیں تو فیصلہ کر کے طباعت کے لئے ان کو دے دینے چاہئیں۔ (ص ۵۶۵)	اگر آپ کو جامعہ سے بہتر رزمز ملتے ہیں تو فیصلہ کر کے طباعت کے لئے ان کو دے دینا چاہئے
۳۱۶) سر ہنری لارنس کا آرٹیکل ملفوف ہے (ص ۵۶۶)	سر ہنری لارنس کے آرٹیکل ملفوف ہیں۔
۳۱۷) ملک کے اندر اور باہر بہتیرے لوگوں کو --- (ص ۵۶۷)	ملک کے اندر اور باہر بہتیرے لوگوں کو ---
۳۱۸) ڈاکٹر ویانا VIENNA میں معالجہ کرانے کی رائے دیتے ہیں (ص ۵۶۸)	ڈاکٹر وی ایناVIENNA میں معالجہ کرانے کی رائے دیتے ہیں
۳۱۹) --- میرے لئے ممکن ہو سکے گا (ص ۵۶۸)	میرے لئے ممکن ہو گا
۳۱۹ (ؤ. ابھی تک کوئی دوا کارگر نہیں ہوئی۔ (ص ۵۶۹)	ابھی کوئی دوا کارگر نہیں ہوئی
۳۲۰) کیا وجہ ہے کہ دوائی --- (ص ۵۶۹)	کیا وجہ ہے کہ دوا ---
۳۲۱) بلغم بھی کچھ خارج ہوتا رہتا ہے (ص ۵۷۱)	بلغم بھی کچھ خارج ہوتا رہتا ہے
۳۲۲) کسی قسم کے دانے یا پھنسی گلے پر نہ نکلے (ص ۵۷۱)	کسی قسم کے دانے یا پھنسی گلے پر نہ نکلیں۔
۳۲۳) آواز کے لئے خاص زود اثر دوا کی ضرورت ہے (ص ۵۷۱)	آواز کی لئے خاص اور زود اثر دوا کی ضرورت ہے
۳۲۴) یہ کمیٹی کی طرف سے باقاعدہ اطلاع آنے پر --- (ص ۵۷۱)	کمیٹی کی طرف سے باقاعدہ اطلاع آنے پر ---
۳۲۵) وائنا میں چار پانچ ماہ قیام رہے گا (ص ۵۷۳)	وی اینا میں کم از کم چار پانچ ماہ قیام رہے گا
۳۲۶) کچھ دیر اور ان کا علاج کروں گا[1] (ص ۵۷۳)	کچھ دیر اور ان کے زیر علاج رہوں گا۔
۳۲۷) صاحبزادہ صاحب میرے دوست اور نہایت عمدہ آدمی	صاحبزادہ صاحب میرے دوست اور نہایت عمدہ آدمی ہیں اور وہ

[1] مرتب کی کرشمہ کاری سے مریض معالج ہو گیا اور معالج مریض۔

ہیں۔ نواب بھوپال بھی انگلستان میں ہیں (ص ۵۷۵)	مجوزہ مسلم مرکز کے ساتھ یقیناً ہمدردی رکھیں گے۔ نواب بھوپال بھی انگلستان میں ہیں۔
۳۲۸) مخلص ' محمد اقبال (ص ۵۷۵)	آپ کا مخلص ' محمد اقبال
۳۲۹) یورپ میں طوفان چل رہے ہیں (ص ۵۷۵)	یورپ میں آتش فشاں چل رہے ہیں
۳۳۰) نظام بخوشی اس مسئلہ میں آپ کا ساتھ دیں گے۔ (ص ۵۷۵)	ہزاگزالٹڈ ہائی نس نظام بخوشی اس مسئلہ میں آپ کا ساتھ دیں گے
۳۳۱) --- تاکہ حکیم صاحب سے ایک اور گولی لے کر اس کو پان میں چبانے کی دوا کے ساتھ ملوائیں (ص ۵۷۷)	کہ حکیم صاحب سے ایک گولی اور لے کر دیں اس کو پان میں چبانے کی دوا کے ساتھ ملوائیں۔
۳۳۲) ممکن ہے حکیم صاحب کوئی اور تبدیلی بھی کر لیں (ص ۵۷۷)	ممکن ہے حکیم صاحب کوئی اور تبدیلی بھی کریں۔
۳۳۳) قبض کی اب مجھے شکایت نہیں (ص ۵۷۸)	قبض کی اب مجھے کوئی شکایت نہیں۔
۳۳۴) قبض دور ہو گیا کوئی شکایت باقی نہیں سوائے آواز کی شکایت کے (ص ۵۷۸)	قبض کی کیا کوئی شکایت باقی نہیں سوائے آواز کی شکایت کے
۳۳۵) میں ان کی تنخواہ مقرر کر دوں (ص ۵۷۸)	میں ان کی تنخواہ مقرر کروں۔
۳۳۶) وہ خود REASONABLE REDUCTION اس میں کر دیں (ص ۵۷۸)	وہ خود ہی REASONABLE REDUCTION اس میں کر دیں
۳۳۷) فی الحال ۲۵۰ روپیہ ماہوار قبول کریں (ص ۵۷۸)	فی الحال ۲۵۰ روپیہ ماہوار قبول کرلیں۔
۳۳۸) اگر مجوزہ رسالہ بھی وہ نکالتے ہیں (ص ۵۷۸)	اگر مجوزہ رسالہ بھی وہ نکالتے رہیں۔
۳۳۹) السلام علیکم (ص ۵۸۱)	×
۳۴۰) آواز پھر کچھ رو بصحت معلوم ہوتی ہے (ص ۵۸۶)	آواز بھی کچھ رو بصحت معلوم ہوتی ہے
۳۴۱) امید ہے کہ آپ بھی اچھے ہوں گے۔ (ص ۵۸۶)	امید کہ آپ بھی اچھے ہوں گے۔
۳۴۲) آپ کا مرسلہ پارسل دوا کا مل گیا ہے (ص ۵۸۸)	آپ (کا) مرسلہ پارسل دوا مل گیا ہے۔
۳۴۳) یہ مفصل لکھیے کہ آپ کا مطلب کیا ہے (ص ۵۸۸)	مفصل لکھیے کہ آپ کا کیا مطلب ہے۔
۳۴۴) یہ پھر تحریر فرمائیے کہ --- (ص ۵۸۸)	یہ بھی تحریر فرمائیے کہ ---
۳۴۵) سلام عرض کریں۔ (ص ۵۸۸)	سلام عرض کیجیے۔
۳۴۶) بخار مجھے نہیں ہوا (ص ۵۹۰)	بخار آج نہیں ہوا
۳۴۷) حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیں (ص ۵۹۰)	حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کر دیجیے۔
۳۴۸) اس کے بعد اردو کا مجموعہ دے دیا جائے گا (ص ۵۹۳)	اس کے بعد اردو کا مجموعہ دیا جائے گا
۳۴۹) امید ہے اس دوا سے آواز کی کشائش ہو گی (ص ۵۹۵)	امید کہ اس دوا سے آواز کی کشائش ہو گی۔

۳۵۰) سان پر چڑھانا یا سان پر لٹکانا یا سان چڑھانا (بغیر حروف پر کے) (ص ۵۹۴)	سان پر چڑھانا' سان پر چڑھنا یا سان پر لگانا یا سان چڑھانا (بغیر حرف پر کے)
۳۵۱) ادارے کے متعلق رائے قائم ہے (۵۹۴)٭	ــــــــ
۳۵۲) پاخانہ کی حالت بہت اچھی تھی (ص ۵۹۷)	پاخانے کی حالت بہت اچھی تھی
۳۵۳) مگر بہت نرم تر (ص ۵۹۷)	مگر بہت نرم۔
۳۵۴) خوراک نصف کرنے کی ضرورت نہیں ہے (ص ۵۹۹)	خوراک کے نصف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔
۳۵۵) جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں (ص ۵۹۹)	جہاں تک میں انداز کر سکا ہوں۔
۳۵۶) فی الحال مسافر (سیاحت چند روز افغانستان) کی کتابت شروع ہے۔ (ص ۵۹۹)	فی الحال مسافر (سیاحت چند روزہ افغانستان) کی کتابت شروع ہے
۳۵۷) غالباً" کل یا پرسوں ختم ہو جائے (ص ۵۹۹)	غالباً" کل یا پرسوں ختم ہو جائے گی۔
۳۵۸) جن صاحب سے آپ نے گفتگو کی ہے --- (ص ۶۰۱)	جن ..... آپ نے گفتگو کی ہے---
۳۵۹) میں اس بات میں بڑا حساس ہوں (ص ۶۰۳)	میں اس بارے میں بڑا احساس ہوں
۳۶۰) مولوی شفیع داؤدی شملہ میں ہیں (ص ۶۰۳)	مولانا شفیع داؤدی شملہ میں ہیں
۳۶۱) معلوم نہیں آپ کا شملہ میں کیا شغل ہے (ص ۶۰۳)	معلوم نہیں شملہ میں آپ کا کیا شغل ہے
۳۶۲) بہت سے امور ہیں جو خطوط میں نہیں لکھے جا سکے (ص ۶۰۳)	بہت سے امور ہیں جو خطوط میں نہیں لکھے جا سکتے۔
۳۶۳) دواؤں کا پارسل نہیں ملا (ص ۶۰۵)	دواؤں کا پارسل ابھی نہیں ملا
۳۶۴) بعض دفعہ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے آنکھ کے سامنے اندھیرا ہو جائے (ص ۶۰۵)	بعض دفعہ ایسا ہوتا تھا جیسا (کذا) آنکھ کے سامنے اندھیرا ہو جائے۔
۳۶۵) جہاں تک ہو سکے۔ (ص ۶۰۵)	جہاں تک ممکن ہو۔
۳۶۶) کیشن پر رعایت مقصود ہے (ص ۶۰۵)	کیشن میں رعایت مقصود ہے
۳۶۷) یہ میں [illegible] نہیں سکا (ص ۶۰۵)	میں بھ[illegible] نہیں [illegible] سکا۔
باقی بال جبریل کی پہلی ایڈیشن --- (ص ۶۰۵)	بال جبریل کی پہلی ایڈیشن ---
۳۶۸) قریباً" ایک سو کاپی کاٹل جائیں گی (ص ۶۰۵)	قریباً ایک سو کاپی کاٹل جائے گی
۳۶۹) روپیہ کس قدر ادا ہو گا (ص ۶۰۶)	روپیہ کس طرح ادا ہو گا
۳۷۰) کیونکہ اس پر باقی باتوں کا دارومدار ہے (ص ۶۰۶)	کیونکہ اسی پر باقی باتوں کا دارومدار ہے

٭ "ادارے" سے علامہ اقبال کی مراد کیا تھی۔ اس ضمن میں مکتوب الیہ نذیر نیازی نے ایک مفید حاشیہ لکھا تھا جو زیر نظر کتاب کے مرتب سہوا" درج نہیں کر پائے۔ حاشیہ درج ہے:" ادارہ اس لئے کہ حضرت علامہ اقبال ایک اعلیٰ پایہ کی مجلس علم قائم کرنا چاہتے تھے جو معارف اسلامیہ کی تحقیق اور تجدید کا بیڑا اٹھائے"------

۳۷۱) لیکچروں کے ترجمے کے متعلق (ص ۶۰۶)	لیکچروں کے ترجمہ کے متعلق
۳۷۲) پریس کے منیجر کی طرف سے باقاعدہ خط مجھے لکھوایئے (ص ۶۰۶)	پریس کے منیجر صاحب کی طرف سے باقاعدہ خط مجھے لکھوایئے
۳۷۳) پھر میں اس کا جواب دے سکوں گا (ص ۶۰۶)	پھر میں اس کا جواب دے دوں گا
۳۷۴) بال جبریل اور مسافر پہلی ایڈیشن کی خریداری کے متعلق بھی ان کا ایک خط اس قسم کا آنا چاہیے (ص ۶۰۶)	بال جبریل اور مسافر کی پہلی کل ایڈیشن کی خریداری کے متعلق بھی ان کا ایک خط اسی قسم کا آنا چاہیے۔
۳۷۵) اور جو کہ شکایت میں نے ایک دو روز ہوئے لکھی تھی یعنی یہ کہ آنکھوں کے سامنے اندھیرا سا ہو جاتا ہے' وہ خود بخود رفع ہو گئی ہے (ص ۶۰۹)	اور جو کچھ شکایت میں نے ایک دو روز ہوئے لکھی تھی یعنی یہ کہ آنکھ کے سامنے اندھیرا سا ہو جاتا ہے وہ خود بخود رفع ہو گئی ہے۔
۳۷۶) رات کے سوتے وقت جو دوائی کھائی جاتی ہے --- (ص ۶۰۹)	رات کو سوتے وقت جو دوائی کھائی جاتی ہے۔
۳۷۷) اگر اس میں پوری مقدار کھائی جائے --- (ص ۶۰۹)	اگر اس کی پوری مقدار کھائی جائے۔
۳۷۸) رات کے چار بجے ہی --- (ص ۶۰۹)	رات چار بجے ہی---
۳۷۹) جاوید کی والدہ مدت سے علیل ہے (ص ۶۰۹)	جاوید کی والدہ ایک مدت سے علیل ہے
۳۸۰) انڈا وغیرہ کھائیں --- (ص ۶۱۳)	انڈا وغیرہ کھالیں ---
۳۸۱) مگر چار پانچ دفعہ آتا ہے (ص ۶۱۳)	مگر دن میں چار پانچ دفعہ آتا ہے۔
۳۸۲) مگر آفتاب نکل آیا ہے (ص ۶۱۳)	مگر اب آفتاب نکل آیا ہے۔
۳۸۳) ہر دو کے متعلق ٹرم لکھ بھیجیں (ص ۶۱۴)	ہر دو کتب کے متعلق ٹرم لکھ بھیجیں۔
۳۸۴) آپ کے خط کا انتظار تھا جو نہیں ملا (ص ۶۱۴)	آپ کے خط کا انتظار تھا نہیں ملا۔
۳۸۵) خفیف سی تبدیلی جو کہ مدت ہوئی تھی وہی ہے (ص ۶۱۴)	خفیف سی تبدیلی جو کچھ مدت ہوئی ہوئی تھی' وہی ہے
۳۸۶) باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے۔ (ص ۶۱۴)	باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے
۳۸۷) معلوم ہوتا ہے وہ خط بھی آپ کو نہیں ملا تو جلد مطلع کریں تاکہ دوبارہ لکھوں۔ (ص ۶۲۴)	معلوم ہوتا ہے وہ خط بھی آپ کو نہیں ملا' اگر نہیں ملا تو جلد مطلع کریں کہ دوبارہ لکھوں
۳۸۸) افسوس کہ آواز میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی (ص ۶۲۱)	افسوس کہ آواز میں اب تک کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔
۳۸۹) روٹ کے رو سے اس کے معنی کیا ہیں (ص ۶۲۷)	روٹ کی رو سے اس کے معنی کیا ہیں۔
۳۹۰) ایک صاحب کے پاس شاہ ولی اللہؒ کے تفہیمات الٰہیہ کی دوسری جلد ہے (ص ۶۳۰)	ایک صاحب کے پاس شاہ ولی اللہ کی تفہیمات الٰہیہ کی دوسری جلد ہے۔
۳۹۱) تعجب ہے مجھ تک نہیں پہنچا (ص ۶۳۰)	تعجب ہے کہ مجھ تک نہیں پہنچا

۳۹۲) جامعہ کیشن پر خرید سکتا ہے (ص ۳۲)	جامعہ بھی کیشن پر خرید سکتا ہے۔
۳۹۳) اس پر جامعہ کے نُرمز درج ہوں تا کہ اسے فائل میں رکھ دوں (ص ۳۳)	اس میں جامعہ کے نُرمز درج ہوں تاکہ میں اسے فائل میں رکھ دوں۔
۳۹۴) کل کابل سے سردا بھی آ گیا ہے (ص ۳۵)	کل کابل سے سردا بھی آ گیا۔
۳۹۵) بہ نسبت سابق قدر[1] فرق ضرور ہے (ص ۳۶)	بہ نسبت سابق کسی قدر فرق ضرور ہے۔
۳۹۶) امید ہے کہ آپ کا مزاج اچھا ہو گا۔ (ص ۳۶)	امید کہ آپ کا مزاج اچھا ہو گا۔
۳۹۷) سردار صلاح الدین سلجوقی افغانی میرے دوست ہیں (ص ۳۶)	سردار صلاح الدین سلجوقی قنصل افغانی میرے دوست ہیں
۳۹۸) میں شملہ آتا تو انھیں کے یہاں ٹھہرتا (ص ۳۶)	میں شملہ آتا تو انھی کے ہاں ٹھہرتا۔
۳۹۹) لاہور میں ایک عالم ترک آیا تھا (ص ۳۶)	لاہور ایک عالم ترک آیا تھا۔
۴۰۰) جو خود اس بیماری کا مریض رہ چکا ہے عراق میں --- (ص ۳۸)	جو خود اس بیماری کا مریض رہ چکا ہے کہ (کذا) عراق میں---
۴۰۱) اس نسخے سے اسے فائدہ ہو گیا۔ (ص ۳۸)	اس نسخے سے اسی فائدہ ہو گا (کذا)
۴۰۲) دو تین روز تک مگر آواز پر اس نے اچھا اثر نہیں کیا (ص ۳۸)	دو تین روز تک کھایا مگر آواز پر اس نے اچھا اثر نہیں کیا۔
۴۰۳) کوئی خط ابھی تک مجھے جامعہ کی طرف سے نہیں آیا (ص ۳۸)	کوئی خط ابھی تک جامعہ کی طرف سے نہیں آیا۔
۴۰۴) امید ہے پہنچے ہوں (ص ۴۱)	امید کہ پہنچے ہوں۔
۴۰۵) آپ کا مرسلہ پارسل دوا بمع آپ کا خط مل گیا ہے (ص ۴۲)	آپ کا مرسلہ پارسل دوا مع آپ کے خط کے مل گیا ہے
۴۰۶) اس واسطے جب کبھی کوئی شخص دوا بتاتا ہے --- (ص ۴۲)	اسی واسطے جب بھی کوئی شخص دوا بتاتا ہے ---
۴۰۷) دوا بتانے والے سے یہی کہتا ہوں (ص ۴۳)	دوا بتانے والے سے بھی یہی کہتا ہوں۔
۴۰۸) انشاء اللہ ان ہی کی ہدایت پر عمل ہو گا (ص ۴۳)	انشاء اللہ انھی کی ہدایات پر عمل رہے گا۔
۴۰۹) ان دواؤں میں جو آپ نے ارسال کی ہیں (ص ۴۳)	ان دواؤں میں جو اب آپ نے ارسال کی ہیں۔
۴۱۰) حبوب آواز کشا جو آپ نے ارسال کی تھی (ص ۴۴)	حبوب آواز کشا جو آپ نے ارسال کی تھیں۔
۴۱۱) گولیاں حکیم صاحب سے کہہ کر ارسال کریں (ص ۴۴)	گولیاں حکیم صاحب سے لے کر ارسال کریں۔
۴۱۲) جو گولی کھانے کے لئے ہے اسے چوسنا چاہیے (ص ۴۴)	جو گولی کھانے کی ہے اسے چوسا جائے۔

[1] "اقبال جہان دیگر" میں بھی "قدر" (را بالکسر) ہی ہے۔ دیکھئے کتاب مذکور کا صفحہ ۸۳۔

۴۱۳) اس کے متعلق بھی کوئی ہدایت نہیں چوسی جائے گی یا نگلی جائے گی (ص ۱۳۴)	اس کے متعلق بھی کوئی ہدایت نہیں کہ چوسی جائے گی یا نگلی جائے گی
۴۱۴) علی گڑھ کے متعلق جو میں نے لکھا تھا اس سے میری مراد بھی یہی ANTI - GOD سوسائٹی تھی۔ (ص ۱۳۴)	علیگڑھ کے متعلق جو میں نے لکھا تھا اس سے میری مراد یہی ANTI - GOD سوسائٹی تھی۔
۴۱۵) صبح کی نماز گریہ زاری کی کوئی حد نہ رہی (ص ۱۳۴)	صبح کی نماز میں گریہ و زاری کی کوئی حد نہ رہی۔
۴۱۶) غرضیکہ اس کے متعلق اطلاع جلد بھجوایئے (ص ۱۳۴)	غرضکہ اس کے متعلق اطلاع جلد بھجوایئے۔
۴۱۷) یہ ہی عرض ہے (ص ۱۳۴)	یہی عرض ہے۔
۴۱۸) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ --- (ص ۱۳۸)	ایسا معلوم ہوتا ہے آپ ---
۴۱۹) صبح کو بٹیر اور شام کو تیتر کھاتا ہوں (ص ۱۳۸)	صبح بٹیر اور شام کو تیتر کھاتا ہوں۔
۴۲۰) آواز کشا حبوب آپ نے اب تک ارسال نہیں کی۔ (ص ۱۳۸)	آواز کشا حبوب آپ نے اب تک ارسال نہیں کیں۔
۴۲۱) حکیم صاحب سے دریافت کریں کہ اس کا استعمال ضروری ہو تو ارسال کریں یا اس کی جگہ پان کی جڑ --- (ص ۱۳۸)	حکیم صاحب سے دریافت کرکے اگر ان کا استعمال ضروری ہو تو ارسال کریں یا ان کی جگہ پان کی جڑ
۴۲۲) جامعہ کی طرف سے ابھی تک --- (ص ۱۳۸)	جامعہ ملیہ کی طرف سے ابھی تک ---
۴۲۳) ان سے معلوم کر کے لکھیے --- (ص ۱۳۸)	ان سے معلوم کر کے مجھے لکھیے[1]
۴۲۴) حکیم صاحب کی خدمت میں بھی عرض کر دیں (ص ۱۴۰)	حکیم صاحب کی خدمت میں پھر عرض کر دیں۔
۴۲۵) اسے ایک مدت سے یہ شکایت ہے کہ تلی بڑھ گئی ہے (ص ۱۴۰)	اسے ایک مدت سے یہ شکایت ہے کہ طحال بڑھ گئی ہے۔
۴۲۶) ہاتھ سے کوئی چیز اٹھانا مشکل ہو جاتا ہے (ص ۱۴۰)	ہاتھ سے کوئی چیز اٹھانا اس کے لئے مشکل ہو جاتا ہے۔
۴۲۷) جاوید کی والدہ صاحب کے لئے بھی --- (ص ۱۴۰)	جاوید کی والدہ کے لئے بھی ---
۴۲۸) امید ہے پہنچا ہو گا (ص ۱۴۵)	امید کہ پہنچا ہو گا۔
۴۲۹) کتابت کی طباعت کا انتظام --- (ص ۱۴۵)	کتاب کی طباعت کا انتظام ---
۴۳۰) اگر حکیم صاحب کا ارادہ --- (ص ۱۴۵)	اگر حکیم صاحب (کا) ارادہ ---
۴۳۱) آج شام سے دوا شروع کروں گا (ص ۱۴۷)	آج شام سے ہی شروع کروں گا۔
۴۳۲) مجھے مغز سے خواہ وہ کسی جانور کا ہو سخت کراہیت ہوتی ہے (ص ۱۴۷)	مجھے مغز سے خواہ وہ کسی جانور کا ہو سخت کراہت ہوتی ہے۔
۴۳۳) دوا تجویز فرمائیں۔ (ص ۱۴۷)	دوا تجویز فرمایئے۔

[1] زیر نظر کتاب کے اس صفحے (ص ۱۳۸) پر سید نذیر نیازی کے نام اس نو سطری مکتوب میں اکٹھی آٹھ غلطیاں ہیں یعنی فی سطر تناسب تقریباً" ایک غلطی رہا۔ اسی کو "درست ترین" اور ہر "اعتبار سے قابلِ تعریف" کارنامہ قرار دیا گیا ہے۔

۴۳۴) ابھی تاریخ ان کے آنے کی عرض نہیں کر سکتا (ص ۶۵۰)	ابھی تاریخ ان کے آنے کی نہیں عرض کر سکتا۔
۴۳۵) آپ کی علالت کا معلوم کر کے افسوس ہوا (ص ۶۵۰)	آپ کی علالت کا حال معلوم کر کے افسوس ہوا۔
۴۳۶) اس کی فروخت کا انتظام بھی ہو گیا ہے (ص ۶۵۲)	اس کی فروخت کا بھی انتظام ہو گیا ہے۔
۴۳۷) اگر تیار شدہ ممکن ہو --- (ص ۶۵۲)	اگر تیار شدہ ملتا ہو ---
۴۳۸) اٹھتے ہوئے سر میں چکر آجاتا ہے (ص ۶۵۳)	اٹھتے ہوئے سر میں چکر سا آجاتا ہے۔
۴۳۹) مندرجہ ذیل باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ (ص ۶۵۳)	مندرجہ ذیل باتیں ملحوظ رکھنی چاہئے۔ (لہٰ ؛
۴۴۰) سُو کر --- (ص ۶۵۳)	سو کر ---
۴۴۱) یا یہ منجملہ اور دواؤں کے۔ (ص ۶۵۳)	یا یہ منجملہ اور دواؤں کے ہو۔
۴۴۲) (اگر حکیم صاحب تجویز فرمائیں) تو	اگر حکیم صاحب تجویز فرمائیں تو)
۴۴۳) محمد اقبال لاہور۔ ۲۵ر اکتوبر ۳۴ء (ص ۶۵۶)	محمد اقبال لاہور ۲۵ اکتوبر ۳۴ء
۴۴۴) تیار کر دیا جائے گا (ص ۶۵۸)	تیار کرایا جائے گا
۴۴۵) امید ہے کہ آپ کے ملاحظہ سے گزرا ہو گا (ص ۶۵۸)	امید کہ آپ کے ملاحظہ سے گزرا ہو گا
۴۴۶) دوا کا پیکٹ مل گیا ہے جس کے لئے شکریہ ہے (ص ۶۵۸)	دوا کا پیکٹ مل گیا ہے جس کے لئے شکریہ
۴۴۷) مجھے ان کا کوئی خط نہیں ملا۔ (ص ۶۶۰)	مجھے ان کا کوئی خط بھی نہیں ملا۔
۴۴۸) ڈیر نیازی صاحب (ص ۶۶۰)	ڈیر نیازی صاحب' السلام علیکم
۴۴۹) الحمد للہ اب آپ کی والدہ اچھی ہیں (ص ۶۶۰)	الحمد للہ کہ اب آپ کی والدہ اچھی ہیں۔
۴۵۰) دہلی میں کسی وکیل کی معرفت --- (ص ۶۷۳)	دہلی کے کسی وکیل کی معرفت ---
۴۵۱) حکیم صاحب قبلہ کی خدمت میں تمام حالات عرض کر دیجئے اور میرے خطوط ان کو دکھا دیجئے۔ (ص ۶۷۵)	حکیم صاحب قبلہ کی خدمت میں تمام حالات عرض کر دیجئے اور میرے خطوط ان کو سنا دیجئے۔
۴۵۲) حکیم صاحب کی اپیل ضروری ہے۔ (ص ۶۷۵)	حکیم (صاحب) کی اپیل ضروری ہے۔
۴۵۳) حساب دکھا کر ان کو قائل کرنا ضروری ہے (ص ۶۷۵)	حسابات دکھا کر ان کو قائل کرنا ضروری ہے۔
۴۵۴) ان تک بات پہنچا دوں گا (ص ۶۷۸)	ان تک یہ بات پہنچا دوں گا۔
۴۵۵) والسلام (ص ۶۷۸)	X
۴۵۶) وہ مجھ سے وعدہ کر گئے تھے (ص ۶۷۸)	وہ مجھ سے وعدہ کر کے گئے تھے۔
۴۵۷) خون کا بند ہو جانا اور ---[1] میں نکسیر پھوٹنا (ص ۶۷۸)	خون کا بند ہو جانا اور بعد میں نکسیر پھوٹنا۔

[1] یہ نقطے مرتب نے لفظ نہ پڑھے جانے کے باعث لگائے ہیں۔

نمبر	متن	درست
۴۵۸)	یہ ملیریا ہے کہ یہ بخار سردی کے ساتھ ہوتا ہے (ص ۶۷۹)	یہ ملیریا ہے کیونکہ بخار سردی کے ساتھ ہوتا ہے۔
۴۵۹)	کھانسی بھی تھی مگر اب اس کو (کا) آرام ہے (ص ۶۷۹)	کھانسی بھی تھی مگر اب اس کا آرام ہے۔
۴۶۰)	بیٹھتے وقت --- (ص ۶۷۹)	بیٹھنے کے وقت ---
۴۶۱)	روح الذہب بھی منجملہ ادویہ دیگر کے تجویز کریں (ص ۶۷۹)	روح الذہب بھی منجملہ ادویہ دیگر کے وہ تجویز کریں
۴۶۲)	حکیم صاحب کو یہ خط سنا دیجئے (ص ۶۷۹)	حکیم صاحب کو یہ خط سنا دیں۔
۴۶۳)	ادویہ تجویز کروا کر ارسال کرائیے (ص ۶۷۹)	ادویہ تجویز کروا کر ارسال کرائیے۔
۴۶۴)	امید کہ آپ نے حکیم صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر وہ سنا دیئے ہوں گے (ص ۶۸۲)	امید کہ آپ نے حکیم صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر وہ خطوط سنا دیئے ہوں گے
۴۶۵)	اب ایک آدھ مہینے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ --- (ص ۶۸۳)	اب ایک آدھ مہینے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ---
۴۶۶)	عمر ان کی تقریباً چالیس سال۔ (ص ۶۸۳)	عمر ان کی تقریباً چالیس سال
۴۶۷)	تازہ تر تقلیس بھی (ص ۶۸۵)	تازہ ترین تقلیس بھی۔
۴۶۸)	کل لاہور واپس آ جائیں گے (ص ۶۸۹)	کل لاہور واپس آئیں گے۔
۴۶۹)	کمپنی کا کاروبار جنوری سے شروع ہو گا۔ (ص ۶۸۹)	کمپنی کا کاروبار جنوری 35ء سے شروع ہو گا
۴۷۰)	میں نے بھی آپ کو کارڈ لکھ دیا ہے۔ (ص ۶۸۹)	میں نے بھی آپ کو یہ کارڈ لکھ دیا ہے۔
۴۷۱)	محمد اقبال لاہور (ص ۶۹۰)	والسلام۔ محمد اقبال لاہور
۴۷۲)	ادارت کریں تو پھر سلسلہ جنبانی کروں (ص ۶۹۴)	ادارت کریں تو میں پھر سلسلہ جنبانی کروں
۴۷۳)	فقط (ص ۶۹۴)	والسلام
۴۷۴)	فقط (ص ۶۹۴)	والسلام
۴۷۵)	حاکمیت اسلامیہ کا حق ہے کہ وہ --- (ص ۶۹۴)	حاکمیت اسلامیہ کو حق ہے کہ وہ ---
۴۷۶)	غرضیکہ اس معاملہ میں مفصل بحث اور ریسرچ کی ابھی ضرورت ہے (ص ۶۹۵)	غرضیکہ اس معاملہ میں مفصل بحث اور ریسرچ کی ابھی ضرورت ہے
۴۷۷)	اب یورپ اور اسلام کی جنگ تلواروں کی نہیں بلکہ معاشرت کے نظاموں کی ہو گی (ص ۶۹۵)	اب یورپ اور اسلام (کی) جنگ تلواروں کی نہیں بلکہ معاشرت کے نظاموں کی ہو گی۔
۴۷۸)	کلکتہ میل میں تھرڈ کمپارٹمنٹ نہیں ہے (ص ۷۰۱)	کلکتہ میل میں تھرڈ کمپارٹمنٹ نہیں ہے۔
۴۷۹)	شاید دوران خون کی وجہ سے ہے کیا (ص ۷۰۲)	شاید دوران خون کی وجہ سے ہے یا کیا
۴۸۰)	وہ کوئی ایسا تیل تجویز کر دیں جو روز بروز منگوانا نہ پڑے (ص ۷۰۳)	وہ کوئی ایسا (تیل) تجویز کر دیں جو روز روز منگوانا نہ پڑے۔

۴۸۱) کہ از اندیشہ برتری پرد آہ سحر گاہے (ص ۷۰۴)	کہ از اندیشہ برتر می پرد آہ سحر گاہے۔
۴۸۲) اے کہکشاں بگذر زنیل آسماں بگذر (ص ۷۰۴)	زجوئے کہکشاں بگذر زنیل آسماں بگذر[2]
۴۸۳) خوشاکے کہ حرم را درون سینہ شناخت (ص ۷۰۵)	خوشا کسے کہ حرم را درون سینہ شناخت۔
۴۸۴) شرق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است (ص ۷۰۵)	شوق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است

کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم کے تعلیقات و حواشی کے صفحات سے قطع نظر

باقی صفحات کی تعداد 706 بنتی ہے۔ ان سات سو چھ صفحات میں سے اگر 48 صفحات مقدمے کے اور ایک سو اسی صفحات عکسی نقول کے منہا کر دیے جائیں تو خالص متنی صفحات کی تعداد 478 بنتی ہے۔ غلط یا ناقص متن کے جو اندراجات میں نے درج کیے ہیں ان کی تعداد 484 ہے اور بعض اوقات ایک ایک اندراج میں دو دو تین تین غلطیاں بھی ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اغلاط متن کی تعداد تقریباً" سوا پانچ سو تک یا شاید اس سے بھی کچھ زیادہ تک جا پہنچتی ہے۔ متنی صفحات اور غلطیوں کی مذکورہ تعداد کا تناسب نکالا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ کم و بیش ہر صفحے میں متن کی ایک دو اغلاط ہیں یوں متنی حوالے سے یہ کتاب خاصی مایوس کن ہے مگر ہمارے نقاد اور مکتوب نگار ہیں کہ مرتب موصوف کی اس کتاب کو ان کا ایک اعلیٰ کارنامہ قرار دے رہے ہیں۔ ________ جب ہم خطیب نگاروں کی صف میں شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر نثار الدین احمد اور ڈاکٹر خلیق انجم ________ جیسے اہم لکھنے والوں کو داد و توصیف کے ڈونگرے برساتے دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے کیونکہ ان میں سو خرالذکر دو حضرات خصوصاً تدوین متن کے حوالے سے خاصے نیک نام ہیں اور تدوین متن کے منہاج اور مشکلات سے بخوبی واقف ہیں۔ ایسے حضرات کی جانب سے خطوط اقبال کے اس متن کو درست ترین اور سائنٹیفک بنیادوں پر مرتب متن قرار دینا سوائے سہل انگاری یا غلط بخشی کے اور کیا ہے۔

کلیات مکاتیب اقبال میں ان متنی اغلاط کے علاوہ بعض اور غلطیاں کمیاں اور کوتاہیاں بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک خط ایسا بھی اس مجموعے میں شامل کیا گیا ہے جسکا مکتوب الیہ راغب احسن کو لکھا گیا ہے جبکہ یہ خط کسی مولانا کے نام ہے جسے اقبال نے ڈیر مولانا لکھا ہے اور جس کے آغاز ہی میں راغب احسن کا ذکر کرتے ہوئے ان مولانا کو لکھا ہے کہ "راغب احسن کی مجھے خود فکر ہے"_ ظاہر بات ہے کہ متن خود شہادت دے رہا ہے کہ یہ خط راغب احسن کے نام نہیں۔ علاوہ ازیں اس خط کی تاریخ 12 فروری 1930ء نہیں 12 فروری 1935ء ہے۔ "اقبال۔ جہان دیگر" کے صفحہ 32 پر 35ء عکسی نقل میں صاف پڑھا جاتا ہے۔ اس طرح کی سہل انگاری سے اگر اجتناب کیا جاتا تو بعض سامنے کی غلطیوں سے بآسانی بچا جا سکتا تھا مثلاً نذیر نیازی کے نام ایک خط میں ان سے شکوہ کیا گیا ہے کہ انہوں نے "حبوب آواز کشا ارسال نہیں کی"_ صاف بات ہے کہ حبوب (جمع حب) کے ساتھ جمع کا صیغہ "کیں" آنا چاہئے تھا۔ اسی طرح 19 نومبر 34 کے خط میں نقل حرفی میں مرتب کا یہ لکھنا کہ "میرے خطوط حکیم صاحب کو دکھا دیجئے" بے معنی بات ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حکیم نابینا خطوط سن ہی سکتے تھے دیکھ نہیں سکتے تھے جبکہ انہی نیازی صاحب کے نام بعد کے خطوط میں حکیم صاحب کو (ص 679 اور ص 682) خطوط کے سنا دینے ہی کی بات

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ مرتب موصوف شعور وزن سے عاری ہیں۔

[2] کلیات اقبال فارسی (ص ۴۹۳)

ہو رہی ہے۔ مرتب یا ان کا کوئی معاون معمولی سے استقراء سے کام لے کر اس تضاد کو دور کر سکتا تھا۔

"کلیات مکاتیب" میں شامل ایک اور خط کا سنہ غلط ہے۔ یہ خط عبداللہ چغتائی کے نام ہے اور اس کی تاریخ ۵ جون ۱۹۳۰ء درج کی گئی ہے۔ اقبالنامہ (جلد دوم ۳۵۰) میں بھی یہی سنہ درج کیا گیا ہے۔ راقم کے پاس اس خط کا عکس موجود ہے اور اس کی پشت پر ڈاکخانے کی مہر میں ۳۴ء صاف پڑھا جاتا ہے۔ اس خط کا عکس شامل مضمون کیا جا رہا ہے۔

زیر نظر کلیات مکاتیب میں ایک کمی یہ بھی ہے کہ بعض اشعار کے تراجم درست نہیں۔ مثلاً" عرفی کے اس شعر:

گرفتم ایں کہ بہشتم دہند بے طاعت
قبول کردن و رفتن نہ شرط انصاف است

کا یہ ترجمہ دیا گیا ہے:

"یہ میں نے مانا کہ بغیر عبادت کے بھی وہ جنت دے سکتے ہیں مگر اسے قبول کرنا اور وہاں جانا شرط انصاف ہے"

شاعر کا مفہوم اس کے برعکس یہ ہے کہ ایسی جنت کو جو بغیر عبادت کے میسر آئے قبول کرنا شرط انصاف کے خلاف ہے۔

کتاب کے صفحہ ۴۰۷ پر ایک مصرع "اے کہکشاں بگذر ز نیل آسماں بگذر" درج کیا گیا ہے۔ اقبال کا یہ مصرع اصلاً" یوں ہے:

ز جوئے کہکشاں بگذر ز نیل آسماں بگذر

چونکہ مرتب نے مصرع ہی کو غلط درج کیا ہے چنانچہ اس غلط مصرعے کے مطابق اس کا مفہوم بھی غلط لکھا ہے یعنی "اے کہکشاں اس نیلی فام آسمان سے بھی گزر جا جبکہ اقبال مرد بلند ہمت سے خطاب کر کے اسے کہکشاؤں اور آسمان کی نیلی وسعتوں سے بھی آگے نکل جانے کا درس دے رہے ہیں۔

کلیات مکاتیب کے ۷۰۵ پر ایک اور مصرع اقبال غلط لکھا گیا ہے یعنی "شرق اگر زندہ جاوید نباشد عجب است" اور ترجمہ اسی کے مطابق یوں کیا گیا ہے: "مشرق اگر زندہ جاوید نہ ہو تو عجب ہے" صحیح مصرع ہے "شوق اگر زندہ جاوید نباشد عجب است۔ ترجمہ بھی اسی صحیح مصرع کے مطابق ہونا چاہیے تھا۔

صفحہ ۷۰۶ پر اقبال کے مشہور شعری مجموعے "زبور عجم" کا یہ شعر درج ہے:

من اے دریائے بے پایاں بموج تو در افتادم
نہ گوہر آرزو دارم نہ می جویم کرانے را!

مرتب نے ترجمہ یہ دیا ہے: "اے دریائے بے کراں! تیرے تھپیڑوں میں پھنس گیا ہوں ----"

ذرا تصور فرمائیے کہ ایک مرد مبارزت کیش جس کے رجز سے نہنگوں کے نشیمن تہ و بالا ہوتے ہوں کیا وہ اپنے کو اتنا بے بس ظاہر کرے گا۔ ہرگز نہیں۔ پھر فارسی محاورے میں "در افتادن" کا مطلب ہے کسی سے جنگ و جدال کرنا' جیسا کہ حافظ کے اس مشہور مصرعے سے ظاہر ہے: بادرد کشاں ہر کہ در افتاد بر افتاد۔ گویا اقبال دراصل یہ کہہ رہے ہیں کہ اے بحر ناپیدا کنار میرا حوصلہ دیکھ کہ تیری موجوں سے بر سر پیکار ہوں ---

"کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم" کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ اس میں عباس علی خاں لمعہ کے نام خطوط بھی شامل ہیں جن کے بارے میں متحقق ہو چکا ہے کہ ان میں سوائے چند خطوط کے باقی سب جعلی ہیں یا ان میں بڑے دھڑلے مگر نہایت

بھونڈے پن سے تصرفات کئے گئے ہیں۔ کیا کوئی شخص تصور کر سکتا ہے کہ علامہ اقبال لمعہ کے نہایت فضول اور بے تکے اشعار کی داد میں رطب اللسان رہے ہوں گے جبکہ اس طرح کے تک بند شعراء کے باب میں علامہ کا عام رویہ ہمیشہ حوصلہ شکنی کا رہا۔ ان خطوط کے مجہول (یا محرف) ہونے کے بارے میں سب سے پہلے تاثیر نے توجہ دلائی تھی اور اپنے مضمون "اسماء الرجال اقبال" میں لکھا تھا:

> "مجھے سب سے زیادہ تعجب ان خطوں پر ہے جو ایک حیدر آبادی لمعہ صاحب کے نام سے خطوط اقبال کے مجموعے میں شائع ہوئے ہیں۔ مولف نے اصل خطوط نہیں دیکھے حیدر آبادی صاحب نے خود ہی نقل کر کے بھیج دیے اور اسی طرح شائع کر دیے گئے۔ میری رائے میں یہ خطوط بیشتر وضعی ہیں۔ عبارت پکار پکار کر کہہ رہی ہے مثلاً "استفادہ حاصل کرنا" یہ اقبال کا لفظ نہیں۔ مولف شیخ عطاء اللہ نے تحقیق سے کام نہیں لیا"۔ [1]

بعد ازاں اس جعل سازی کا شد و مد کے ساتھ سید عبدالواحد معینی نے پول کھولا۔ گو ان سے پہلے نظر حیدر آبادی اپنی کتاب "اقبال اور حیدر آباد" میں ان خطوط کے باب میں نرم لہجے میں اپنے شکوک کا اظہار کر چکے تھے (ص ۲۳۱) اور اس کے بعد تو وقتاً فوقتاً ان خطوط کے حوالے سے شکوک و شبہات کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ اس ضمن میں خصوصیت کے ساتھ ماسٹر اختر کی قابل قدر کتاب "اقبال کے کرم فرما" لائق توجہ ہے جس میں مصنف نے بڑی جرح و تعدیل کے ساتھ لمعہ کی جعل سازی کو طشت از بام کیا ہے۔ افسوس کہ لمعہ کے نام ان نام نہاد ۲۹ خطوط اقبال میں سے انیس خط "کلیات مکاتیب" کی اس تیسری جلد میں شامل کئے گئے ہیں۔ باقی دس خط یقیناً "کلیات مکاتیب کی چوتھی جلد میں شامل ہوں گے۔

کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم میں شامل ان ۱۹ مکاتیب کا تھوڑی سی توجہ سے مطالعہ کیا جائے تو ان میں سے اکثر کا وضعی ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک ان خطوط میں جو واقعی کلیتہً اقبال کے خط ہیں ان کی تعداد صرف چار بنتی ہے یعنی

(۱) مکتوب ۷ مئی ۱۹۲۹ء (۲) مکتوب ۲۰ مئی ۱۹۳۰ء
(۳) مکتوب ۱۳ جون ۱۹۳۲ء (۴) مکتوب ۸ دسمبر ۱۹۳۲ء

چار خط جزواً" صحیح ہیں یعنی ان میں بعض اضافے کئے گئے ہیں:

(۱) مکتوب ۷ ستمبر ۱۹۳۱ء (۲) ۲۴ فروری ۱۹۳۲ء
(۲) ۳۰ جون ۱۹۳۲ء (۳) ۶ جولائی ۱۹۳۲ء

مکتوب نمبر ۱ محررہ ۷ ستمبر ۳۱ء میں یہ جملہ "نظم کے لئے بھی جو آپ نے از راہ لطف و کرم بھیجی ہے اور جو میں نے بے حد پسند کی ہے شکریہ قبول کیجئے" مکتوب الیہ کی جانب سے اضافہ ہے۔

مکتوب نمبر ۲ محررہ ۲۴ فروری ۱۹۳۲ء بیشتر جعلی ہے کیونکہ اس میں علامہ کی جانب سے لمعہ کے معنوی میلان کی تعریف کی گئی ہے حالانکہ ان کی شاعری محض بے لطف اور بیشتر بے معنی تک بندی ہے۔ اس خط میں جو جملے اقبال کے ہو سکتے ہیں وہ وہ ہیں جن میں ان صاحب کو شعر و سخن میں کم وقت صرف کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ یا ان کے امریکن دوست کی کتاب "عالمگیر انسانی برادری" کی تعریف کی گئی ہے۔

---

[1] اقبال کا فکر و فن (مرتبہ افضل حق قرشی) بار دوم (ص ۵۱، ۵۲)

مکتوب نمبر ۳ ۲۰ جون ۳۳ء بیشتر صحیح ہے اور لمعہ ہی کے نام ہے۔ اس میں تحریف یہ کی گئی ہے کہ لفظ "نہ" کو ضرور بنایا گیا ہے۔ علامہ کا جملہ یہ تھا "میرا دوستانہ مشورہ یہ ہے کہ آپ شعر و سخن میں اپنا وقت عزیز صرف نہ کریں" لمعہ نے "نہ" کو "ضرور" میں بدل دیا۔ برنی صاحب نے اس خط کا جو عکس شامل کتاب کیا ہے وہ صاف چغلی کھا رہا ہے کہ لفظ "نہ" کو "ضرور" سے بدلا گیا ہے۔ اس کی تصدیق ۹ جولائی ۳۳ء کے مکتوب سے بھی ہوتی ہے جس میں محرف جملہ یوں ہے:

"بہر حال میں نے آپ کو یہ مخلصانہ مشورہ دیا تھا کہ آپ شعر و شاعری کا مشغلہ ترک نہ کر دیں"

اردو کی معمولی استعداد رکھنے والا شخص بھی بہ سہولت اندازہ کر سکتا ہے کہ لمعہ نے اس جملے میں "نہ" کا اضافہ کیا ہے ورنہ جملے کی ساخت ایک لمحے کے لئے "نہ" کے اضافے کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

باقی گیارہ خط سراسر جعلی ہیں۔ ان کے جملے اقبال کے معروف اسلوب سے لگا نہیں کھاتے۔ ان میں سے بعض کے جو عکس شامل کتاب ہیں وہ نہ تو اقبال کے دست نوشت ہیں نہ ان کے کسی معاون (م ش، نذیر نیازی وغیرہ) کے۔ پھر ان خطوط میں داخلی تضادات بہت ہیں۔ چونکہ ان تضادات کی جانب ماسٹر اختر نہایت خوبی سے اپنی کتاب "اقبال کے کرمفرما" میں بہ دلائل قاطع اظہار رائے کر چکے ہیں اس لئے ان کی تکرار تحصیل حاصل ہو گی۔

میرا سوال ہے کہ کیا اسی کو تدوین متن کا سائنٹفک منہاج کہتے ہیں۔ کاش برنی صاحب کو اس سوال پر غور و فکر کی فرصت مل جائے!

جہاں تک زیر نظر کتاب کے حواشی کا تعلق ہے یہ اکثر و بیشتر معلومات افزا اور مفید ہیں اور ان کی تحریر میں مؤلف اور ان کے معاونین نے محنت کی ہے مگر ان میں بعض اندراجات غلط ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

غلط	صحیح
۱) حکیم محمد احمد برکاتی (ص ۷۵۸)	حکیم محمود احمد برکاتی
۲) اتقان العرفان فی تحقیق الزمان (ص ۷۵۸)	اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان
۳) شعراء و شعرات (ص ۷۹۰)	شعراء و شعریات
۴) شاہنامہ اسلام ۳ جلد (ص ۸۰۰)	شاہنامہ اسلام چار جلدیں
۵) لیکن خاقانی اسے اس بات کی اجازت نہ دیتا تھا (ص ۸۰۷)	لیکن خاقان اسے اس بات کی اجازت نہ دیتا تھا
۶) JOSEF HAIL (ص ۸۱۰)	JOSEPH HELL
۷) مباحث و رسائل (ص ۸۵۴)	مسالک و منازل (غالباً)
۸) موجد (ص ۸۵۷)	موحد
۹) وہاب بے عزام (ص ۸۹۴)	عبدالوہاب عزام
۱۰) منانذوی (ص ۹۰۶)	مانذوی
۱۱) ابن خرم (ص ۹۶۰)	ابن حزم
۱۲) آیات بینان (ص ۹۹۹)	آیات جنات

۱۳) بہاران (ص ۹۹۸) — قبادیان

۱۴) سموریا ریس (ص ۱۰۰۴) — سنیفورو: کرپس

ان اغلاط کے علاوہ ان حواشی میں ایک دو مقامات پر فاش غلطیاں ہیں۔ ہمایوں کے مدیر اور ظفر علی خان کے برادر حامد علی خان کی ولادت کا سنہ درج کرنے کے ساتھ ساتھ ان کا سن وفات ۱۹۸۰ء درج کیا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ ملتان میں ان کا انتقال ہوا۔ جبکہ صورت حال یہ ہے کہ تاوم تحریر جناب حامد علی خاں بحمداللہ زندہ ہیں۔ ماڈل ٹاؤن میں رہتے ہیں۔ خدا انہیں تادیر صحت کے ساتھ سلامت رکھے۔

ایک جگہ (ص ۲۵۹) ایک خط کے پاورق میں ہادی عزیز لکھنوی کے مجموعے کا نام "گلکندہ" لکھا گیا اور یہی نام اشاریے میں بھی بہ ذیل کتب درج ہے۔ صحیح نام "گل کدہ" ہے۔

صفحہ ۸۳۵ پر رند لکھنوی کے ذکر میں اس کی اپنی کہی ہوئی تاریخ ولادت درج کی گئی جس کا دوسرا شعر ساقط الوزن ہے۔

ص ۸۵۱ پر صلاح الدین سلجوقی کی متعدد کتب کا ذکر کیا گیا ہے۔ نہیں کیا گیا تو ان کی اس تصنیف کا ذکر نہیں کیا گیا جو بے حد معروف ہے اور "نقد بیدل" (۱۳۴۳) کے نام سے جانی جاتی ہے۔

ص ۸۳۸ پر لیو پولڈ اسد کے ذکر میں ان کے انگریزی ترجمہ قرآن "The Message of the Holy Quran" کا ذکر کیا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ یہ ترجمہ غالباً ۱۹۸۷ء میں جبرالٹر سے شائع ہوا۔ صحیح صورت حال یہ ہے کہ اولاً اس انگریزی ترجمے کے صرف نو پارے رابطہ عالم اسلامی نے ۱۹۶۳ء میں شائع کیے تھے جس پر اس کے بعض موارد کے سلسلے میں بحث مباحثے کی گرماگرمی پیدا ہوئی۔ بعد ازاں یہ مکمل انگریزی ترجمے کی صورت میں دارالاندلس جبرالٹر سے ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا (نہ کہ ۱۹۸۷ء میں)۔

"کلیات مکاتیب اقبال" کی اس تیسری جلد میں تعلیقات بھی لکھی گئی ہیں۔ ان میں بھی بعض فاش غلطیاں ہیں۔ مثلاً ۱۰۵۲ پر ایک کتاب کا نام "مواقف" لکھا گیا ہے۔ جبکہ عضدالدین عبدالرحمن ایجی کی اس مشہور و معروف کتاب کا صحیح نام "مواقف" ہے۔ "مواقف" کے ضمن میں درج کی گئی معلومات کے ماخذ میں ایک ماخذ "فرہنگ معین" بھی درج کیا گیا ہے مگر اس کا حوالہ جزوی طور پر غلط ہے۔ "مواقف" کے باب میں معلومات فرہنگ معین کی جلد چہارم کے ص ۱۱۸۰ پر نہیں، جلد پنجم کے ص ۱۱۸۱ پر ہیں۔ یاد رہے کہ فرہنگ معین کی صرف آخری دو جلدیں یعنی پانچویں اور چھٹی اعلام سے بحث کرتی ہیں۔

تعلیقات ہی کے ضمن میں "سراسمہ" پر بھی تفصیلی نوٹ لکھا گیا ہے مگر اس میں چند در چند غلطیاں ہیں۔ کتاب کے مصنف کے نام کا لاحقہ "پرہاوری" نہیں "پرہاروی" ہے۔ مرتب کہتے ہیں کہ عبدالعزیز پرہاروی کی اب تک گیارہ تصانیف کا پتہ چلا ہے۔ جبکہ اصل صورت حال یہ ہے کہ یہ تعداد گیارہ نہیں ایک سو گیارہ ہے۔ "سراسمہ" کے بارے میں اصل حقیقت یہ ہے کہ میرٹھ سے چھپنے سے پہلے یہ کتاب اولاً مصر سے شائع ہوئی۔ جس کتاب کی اشاعت کی اطلاع مذکورہ تفصیلی نوٹ میں دی گئی ہے، ان کے علاوہ بھی ان کی درج ذیل کتب اشاعت پذیر ہوئیں:

۱) رسالہ رحمانیہ: ۱۳۲۵ھ میں آگرے سے اور ۱۳۳۲ھ میں لاہور سے شائع ہوا۔
اس کا اردو ترجمہ "گلزار جمالیہ" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔

۲) الصمصام فی اصول تفسیر القرآن: یہ عربی تصنیف ملتان سے شائع ہوئی

۳) ایمان کامل فارسی (بطرز مثنوی شریف): لاہور اور ملتان سے شائع ہوئی

۴) الاکسیر (عربی) جلد ثالث : اردو [illegible] ہو کر ۱۳۰۸ھ میں نو لکشور سے شائع ہوئی

۵) زمرد اخضر اور مشک اذفر : ۱۳۲۵ھ میں لاہور سے شائع ہوئی

۶) مناظرۃ الجلی فی علوم المجی : ملتان سے شائع ہوئی

۷) مرام الکلام فی عقائد الاسلام : ملتان سے شائع ہوئی

۸) الناھیہ : ملتان اور کوٹ ادو سے طبع ہوئیں

۹) الاوفاق : ملتان سے طبع ہوئی

۱۰) نعم الوجیز : ملتان سے شائع ہوئی

۱۱) کنز العلوم : آگرے سے شائع ہوئی

مرحوم عبدالعزیز پرہاروی کی تصانیف و احوال کی تفصیل کے لئے جعفر بلوچ کی تالیف "آیات ادب" اور متین کاشمیری کی "احوال و آثار حضرت علامہ عبدالعزیز پرہاروی" ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔ موخر الذکر کا حوالہ زیر تبصرہ کتاب کے (ص ۱۰۶۱) پر درج ہے۔

کلیات مکاتیب اقبال (۳) میں ایک ضمیمہ بھی شامل ہے۔ اس کے (ص ۱۰۵۹) پر شجاع ناموس کو شجاع ناموس لکھا گیا ہے۔ جو ظاہر ہے درست نہیں۔

کتابیات میں بھی متعدد غلطیاں ہیں اور یہ زیادہ تر کتابت کی غلطیاں ہیں اس لئے ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے البتہ ایک غلطی کی نوعیت مختلف ہے، ص ۱۰۶۳ پر جلیل قدوائی کی خودنوشت سوانح "حیات مستعار" کے بارے میں لکھا گیا ہے کہ اس کی دوسری جلد بھی ۱۹۸۷ء میں مکتبہ اسلوب سے شائع ہوئی۔ صحیح یہ ہے کہ دوسری جلد کتابی صورت میں الگ سے شائع نہیں ہوئی بلکہ رسالہ "نقاب" کراچی میں چھپی تھی۔

زیر تبصرہ کتاب کے آخر میں ایک جامع اشاریہ دیا گیا ہے۔ اس اشاریے کا ایک حصہ "کتابیں اور رسائل" کے [illegible] درج کیا گیا ہے۔ اس میں بعض اندراجات میں فاش غلطیاں ہیں۔ ذیل میں ان کی نشاندہی کی جاتی ہے:

غلط	صحیح
اشرف الانبیاء	اتحاف الانبیاء
احوال و آثار	یہ کتاب [illegible]
اصلاحات صوفیہ	اصطلاحات صوفیہ
اسٹ[illegible] آف بونڈ	[illegible]
بحر المقائق	بحر الحقائق
پرانے چراغ مع تکملہ جینے کے چراغ	پرانے چراغ مع تکملہ جینے کے داغ
حاتم سلیمانی[1]	خاتم سلیمانی
حاشیہ شرح الموافق	حاشیہ شرح المواقف
"حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت"	یہ علامہ کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ ہے۔

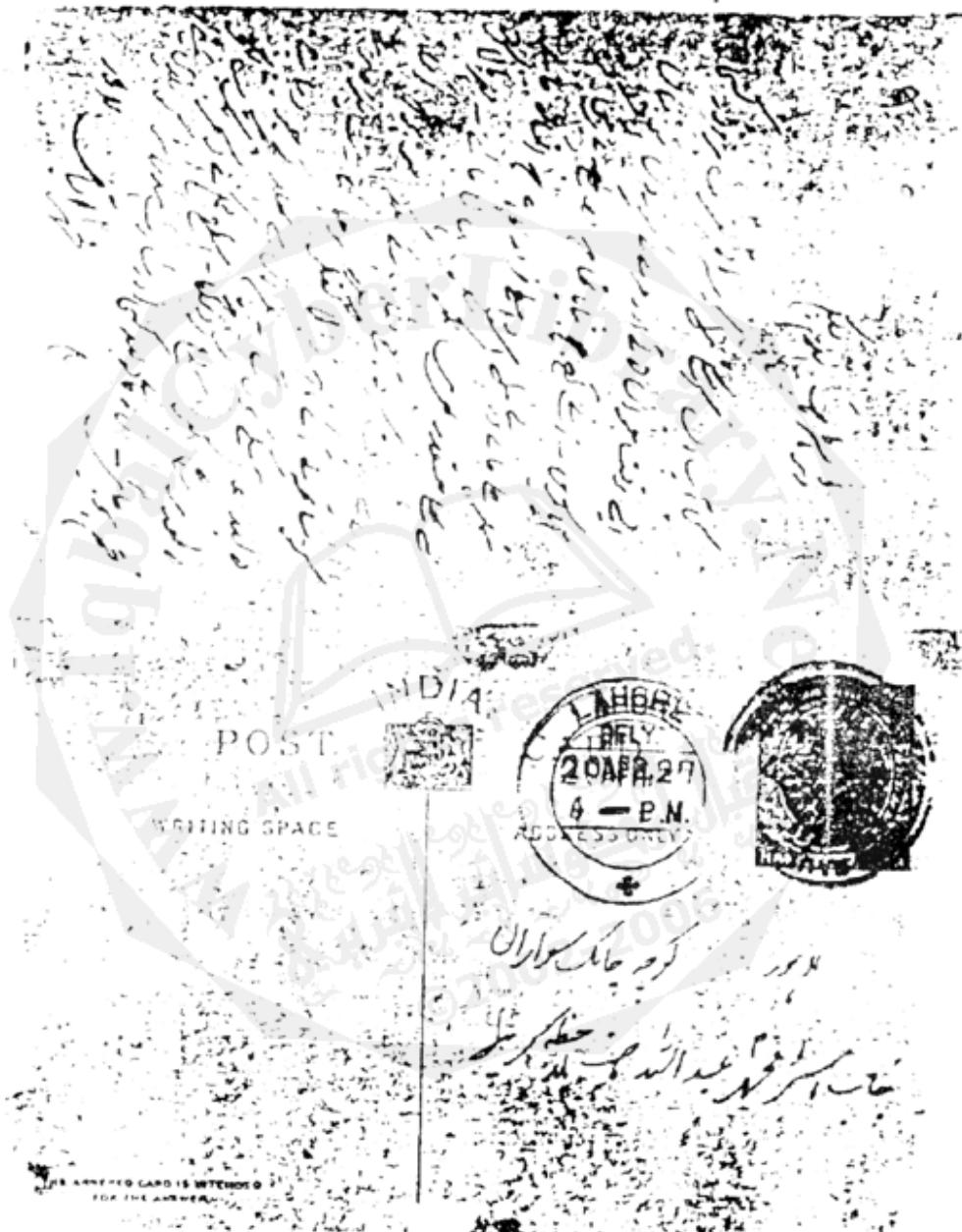
[1] لہٰذا اسے کتابت کی غلطی اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ خ کے بجائے "ح" کی پٹی میں درج کی گئی ہے۔

	کتاب نہیں۔
خاکستر پرواز	خاکستر پروانہ
دوابین	دواوین
ذخیرہ شمس الحسن	یہ کسی کتاب کا نام نہیں
سبحۃ المرجان	سبحۃ المرجان[1]
شرح الانصام ---	شرح الاعتصام ---
شعراء شعرات	شعراء و شعریات
شوقی و صداے اربعین	شوقی و صداے اربعین ستہ
کتاب الواس	کتاب الواسین
کاشف الحائق	کاشف الحقائق
گنجینہ آزر	یہ ایسی کتاب نہیں
مباحث شرقیہ	مباحث مشرقیہ
سطر العلو	سلم العلوم
مواقق	مواقف
مکاتیب اقبال کے ماخذ ـ ایک تحقیقی جائزہ	یہ مضمون ہے کتاب نہیں۔
.	یہ مضمون اقبال ریویو لاہور کے جولائی ۱۹۸۳ء کے شمارے میں شائع ہوا۔
یورپ میں دکنی مخطوطات	یورپ میں دکھنی مخطوطات

اشاریے میں بعض اوقات ایک ہی کتاب کو مختصر اور مفصل صورت میں دو الگ الگ کتابوں کی صورت میں کئی مقامات پر شائع کیا گیا ہے مثلاً "فتوحات" اور "فتوحات مکیہ" ایک ہی کتاب ہے اس لئے اس کے دو اندراجات بے معنی اور گمراہ کن ہیں۔ "سبحۃ المرجان" اور "سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان" ایک ہی کتاب ہے "نزہۃ الخواطر" اور "نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع و النواظر" ایک ہی کتاب ہے۔

مکرر جائزہ لینے پر پتہ چلا کہ لارڈ لوتھین کے نام ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء کے خط میں بھی متعدد غلطیاں ہیں ذیل میں ان کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

غلط / ناقص متن	صحیح / مکمل متن
۱) تھوڑا بہت ردوبدل کروں گا (ص ۳۲۹)	تھوڑا بہت ردوبدل کرنا پسند کروں گا۔
۲) بعض فرانسیسی فلاسفروں نے ---	اس فرانسیسی فلسفی نے ---
۳) SPACE & The	"SPAIN & The

---

[1] اس کتاب کے ساتھ ساتھ دو اندراج ہیں حالانکہ یہ ایک ہی کتاب ہے۔

Intellectual World of Islam

کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم کا یہ زیر نظر جائزہ بہت طویل ہو گیا مگر امید ہے کہ قارئین اسے مفید پائیں گے اور راقم سے اس باب میں جو غلطیاں سرزد ہوئی ہوں گی ان کی نشاندہی میں تامل نہیں کریں گے۔ [illegible]نی صاحب بھی اس جائزے سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

اور آخر میں ایک بات اور۔ قارئین میں سے بعض کے لئے شاید یہ بات معلومات میں اضافے کا موجب ہو گی کہ "کلیات مکاتیب اقبال" کی پہلی دو جلدیں لاہور کے ایک ادارے ترتیب پبلشرز نے بھی شائع کر دی ہیں۔ ان دونو جلدوں میں وہ تمام صدہا صد غلطیاں موجود ہیں جو ہندوستانی ایڈیشنوں میں ہیں اور جن میں سے بعض تو نہایت فاش اور نتیجتہً گمراہ کن ہیں۔ ناشر نے مزید ستم یہ کیا کہ ان دونو جلدوں میں شامل عکسی نقول اور حواشی و تعلیقات بھی خارج کر دیے۔ خدا کرے کہ تیسری جلد اگر پاکستان میں شائع ہو تو غلطیوں سے پاک ہو کر اور عکسی نقول سے مزین ہو کر۔

جاری ——————←

DR. SIR MUHAMMAD IQBAL
BARRISTER-AT-LAW

LAHORE.

مکتوب بنام سید نذیر نیازی مورخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۰ء

DR. SIR MUHAMMAD IQBAL.

BARRISTER-AT-LAW.

LAHORE.

193

علامہ اقبال کا خط بنام سید نذیر نیازی مورخہ ۱۹، اگست ۱۹۲۱ء

علامہ اقبال کا خط بنام نیازی صاحب مورخہ ۱۵، دسمبر ۱۹۳۳ء

Dr. Sir Mohd. Iqbal. Kt.
M. A. Ph. D.
Barrister-at-Law.
Lahore.

17th Dec. 1933

My dear Mr. Ikram,

Thanks for your letter. I have accepted [illegible] invitation. The subject on which I hope [illegible] 'Space & Time in Muslim Thought'. The [illegible] subject involves a good deal of [illegible] which are yet unknown — at least some of them. One has yet completely written on it. I am, therefore, doubtful whether I shall be able to write three lectures in the three or four months which are at my disposal. I have therefore written to Lord Lothian asking him whether the Rhodes Trustees will permit me to deliver these lectures in the summer of ~~1934~~ 1935 instead of 1934.

Please write to me in Feb. or the end of Jan. 1934. By that time I shall be able to give you more exact information. I have no inclination to deliver any public lectures in Oxford except those I have already undertaken. But I shall [illegible] to have informal talks on Islamic subjects.

Yours sincerely
Mohammad Iqbal

مکتوب علامہ اقبال بنام شیخ محمد اکرام ۱۷، دسمبر ۱۹۳۳ء

Dr. Sir Mohd. Iqbal, Kt.
M.A. Ph.D.
Barrister-at-Law

Lahore

Dated ____________ 193

علامہ اقبال کا خط بنام سیّد نذیر نیازی مورخہ ۱۶ جولائی ۱۹۳۴ء

علامہ اقبال کا خط بنام عبداللہ چغتائی مورخہ ۳۰ جون ۱۹۲۰ء

(بشکریہ سیارہ لاہور)